

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**E.A.P. DE LITERATURA**

**Mito y memoria narrativa. Aproximación a la  
transculturación andina a partir de tres relatos sobre  
“Condenados”.**

**TESIS**

para optar el título profesional de Licenciada en Literatura

**AUTORA**

Sara de Jesús Silva Gómez

**Lima – Perú**

**2010**

*A Elba, a Luis, a Sara, a Dante...*

*Ay, cuando se tiene añoranza de la tierra, como si  
allí hubiese habido mayor libertad... y ya no hay  
tierra firme*

**FRIEDRICH NIETZCHE, *El Gay Saber***

## **INDICE**

### **Mito y Memoria Narrativa. Aproximación a la transculturación andina a partir de tres relatos sobre “Condenados”.**

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I	
ORALIDAD Y ESCRITURA EN EL DISCURSO LITERARIO: APUNTES SOBRE LA PROBLEMÁTICA DEL TESTIMONIO.....	16
Debate entre literatura canónica y tradición oral:	
¿Oralidad como tecnología comunicativa?.....	17
1.1 Oralidad y Escritura, un proceso mediático de Conquista.....	17
1.2 Literatura canónica y Tradición oral: un debate de la historia.....	20
1.3 Lo Oral como factor estético.....	21
1.4 ¿Oralidad como tecnología comunicativa?: la renovación de los códigos.....	24
1.5 Antecedentes conceptuales.....	25
1.6 Problemática del Testimonio y metodología de recopilación. ....	26
1.6.1 El testor de los trabajos recopilados.....	30
1.6.2 Proceso de recopilación.....	32
1.6.3 Proceso de transcripción.....	34
1.6.4 Proceso de edición.....	35
CAPÍTULO II	
CONDENADOS Y LA CUESTIÓN DE GÉNERO. UNA APROXIMACIÓN AL IMAGINARIO ANDINO.....	37
2.1 Condenado o “el alma en pena” .....	40
2.2 Tipos de Condenado.....	40
2.3 “Condenada” y la cuestión de géneros: Uma / Jarjaria.....	42
2.4 Análisis de los relatos.....	48
2.4.1 Acerca de las Almas.....	48
2.4.2 Acerca de los Gentiles.....	60
CAPÍTULO III	

ANTECEDENTES, ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LOS RELATOS: LOS MITOS Y LA TRADICIÓN ORAL.....	65
3.1 Los mitos y la tradición oral. El agua en la Cosmogonía andina.....	69
3.2 Relato 1: Mujer de Negro: Edición / Interpretación.....	78
3.3 Relato 2: Alma que cruza acequia: Edición / Interpretación.....	85
3.4 Relato 3: Duende: Edición / Interpretación.....	88
CAPÍTULO IV	
TRADICIÓN Y MODERNIDAD: EL TESTOR: PERSPECTIVA MESTIZA DEL DISCURSO.....	92
4.1 Perspectiva del Testor.....	95
CONCLUSIONES.....	99
APÉNDICE	
Relato 1: Mujer de Negro: Transcripción.....	102
Relato 2: Alma que cruza acequia: Transcripción.....	104
Relato 3: Duende: Transcripción.....	105
BIBLIOGRAFÍA.....	106

## **INTRODUCCIÓN**

La elaboración de la presente Tesis, nace de las inquietudes planteadas en las aulas sanmarquinas, específicamente a partir del curso de Literatura Quechua, y más específicamente en el Seminario de Literatura Quechua (ambas cátedras dictadas por el Maestro Manuel Larrú), desde donde planteábamos -entendíamos o intentábamos entender- nuestro acercamiento al texto, no como un documento histórico, sino de rescate al discurso donde se de prioridad a lo ficcional-estético-literario<sup>1</sup> (sin dejar de lado, claro está, su configuración social al ser recurrente su representación desde los niveles primarios de la cultura que le dio origen), antes que lo estático y de reseña. Para el caso estudiábamos la escritura y especialmente los modos de escribir literarios, centrándonos en las convenciones que guiaban en el juego de las diferencias y el proceso de la construcción de significados. Por ello expresamos, como expresaba Mijail Bajtín, que

La actividad estética no crea una realidad totalmente nueva. La actividad estética crea su propia realidad, en la que la realidad

---

<sup>1</sup> Mauro Mamani nos aclara el panorama de la ficción social dentro de la literatura al argumentar que: La historia y la literatura han estado vinculadas desde sus inicios. No obstante, algunos historiadores proponen fronteras rígidas a la literatura, niegan todo nexo y subestiman la capacidad de representación de la literatura. Argumentan que ésta es impura porque mezcla los hechos reales con los ficcionales. Consideran que el discurso literario es un obstáculo para representar la realidad. Desde este punto de vista se ve a la literatura como falsa, como producto inventado. Por ello, estos historiadores deseaban alejarse de la retórica en la narración de los hechos. Al escribir una historia impersonal se deshumaniza el discurso porque deja de lado al individuo, que es el protagonista, el que vive y hace la historia (2008, 102).

del conocimiento y del hecho es aceptada y transformada de modo positivo (1989, 48).

Asimismo, podemos deducir que el imaginario andino, costeño u occidental, recrea su propia realidad a partir de los elementos que lo reseñan (en su factor mítico, cosmogónico o meramente social geográfico), y de los cuales aceptamos como un documento pseudo social ligado a lo estrictamente literario, justamente por ser este tipo de discurso el único elemento que se poseía como documento de conocimiento después de la conquista, en el proceso de aprehensión de la escritura occidental, donde se escribía ya no como andinos<sup>2</sup> sino como criollos o mestizos. Es más, según la generalizada concepción occidental, la literatura existe como tal por convención social de la colectividad a la que pertenecen. Por lo tanto nuestra intención, en función a estas dos cátedras, era despojar algunas objetividades históricas al texto (que bien nos servían para facilitarnos un contexto), y enfrentarnos al discurso ficcional, nutrida de la estética que planteaba el autor (o transmisor, según los relatos orales), y de los propios elementos históricos que nos servían para darle una carga “realista” a la lectura

Nuestra intención al esbozar lo que es historia de lo que es literatura, o en el mejor de los casos nutrirnos de la dialéctica que existe entre ambos planos, es la recreación que se establece dentro de la modernidad, en donde se plantea la frágil línea que delimita la literatura de la realidad.

Carlos García-Bedoya nos aclara sobre este punto:

---

<sup>2</sup> Entendamos a la escritura andina como representación simbólica de las formas orales o, en su defecto, de las formas gráficas adecuadas dentro de su representación cosmogónica o fáctica que sintetizaban, alegóricamente, los sucesos y problemas del imaginario en un espacio reducido, propio de lo indígena (véase como un ejemplo a los quipus, que eran representaciones nemotécnicas de algún tipo de escritura, pero que se integraban y definían a partir de los colores y las formas de sus trenzas y nudos, por lo que cada representación y adecuación en sus formas representaban un suceso y una acción distinta a la anterior, pero que se insertaban en el uso propio de la memoria), y que por ningún motivo se comparaba con la escritura que se conocía dentro de lo que occidente nos imponía en su proceso de adoctrinamiento evangelizador.

un rasgo cultural destacado de la modernidad es justamente el haber autonomizado el campo de lo estético, y por supuesto a su interior, el de lo literario...[en donde] el receptor, en acuerdo con las normas de su propio universo cultural, aprehende dicho producto dentro de los parámetros de lo literario (2000, 17).

Planteamos -desde la posición en que se encuentra la proyección de esta Tesis- que la vinculación de lo literario con la oralidad es quizá el factor más importante del testimonio (como tipo textual), porque se subraya la posición marginal del sujeto frente al discurso hegemónico<sup>3</sup>: en él la palabra oral se opone a la escritura. El “yo” testimoniante pide que se le escuche, pero su pedido no es individual, lleva la suma voces de los personajes. Su experiencia no apela a ser una experiencia personal sino compartida. Su historia es también la de otros. El testimonio es, en otras palabras, la articulación de una voz colectiva: un “Yo” que pertenece a un “Nosotros”. Lo que se expone a modo de anécdota, de leyenda, etc, es en sí la representación colectiva de los mitos y los sucesos personales que se trascienden y se desenvuelven en un todo social, lo que a su vez configura un “corpus literario” del mundo andino, dispuesto a su posterior estructuración y análisis

Vemos que la insistencia en la relación del autor con su obra puede inducirnos a concebir la literatura como una visión del acto de habla comunicativo, dotado con más permanencia de lo habitual, y a pasar por alto las particularidades de la escritura. Pero debemos rescatar la interacción entre oralidad y escritura, como representación de una

---

<sup>3</sup> El mismo García-Bedoya, en una mirada consensuada sobre la crítica al conflicto heterogéneo colonial peruano, evidencia que “los conflictos culturales en el espacio social peruano se organizan en torno a dos polaridades extremas: la cultura imperial metropolitana y la cultura indígena” (*Ob. Cit.*, 48). Y justamente desde este conflicto físico y mental surge la agónica lucha entre la dicotomía oralidad/escritura, en un modo de estatizar a lo oral como factor y elemento estético representativo de las narraciones que se postulaban como representaciones colectivas. Diferenciando para ello su grado modal frente a la hegemónica escritura.



comunicación más dirigida al lector, donde ese lector es el receptor del *otro*, el racional ilustrado, pues como anunciamos, en los relatos orales no hay un autor implícito, sino el autor es el que recolecta la tradición, y por lo tanto es a él a quien le endilgamos la responsabilidad de armar ese corpus textual (el gestor).

Entiéndase que la idea de interacción y reconocimiento viene de la idea del *otro*, y ese *otro* no solo es aquél que se tiene al frente, proviene de toda una construcción cultural compleja, donde el fenómeno del conocimiento no proviene sólo de los sentidos, pues los sentidos nos forman una imagen externa y superflua. Ese *otro* también es la construcción cultural e ideológica de un individuo distinto a uno mismo, sea por raza, cultura o habla. Por lo tanto, el sujeto indígena, a partir de los procesos propios de la transculturación, deviene en una sintaxis cultural con el *otro* (el occidental, el letrado, o en un sentido más moderno, el mestizo) producto de la hibridación o la heterogeneidad de los pueblos andinos, que se resemantizan a partir de la *aculturación* que sufren sus individuos al asumir el modelo occidental (por el proceso de conquista o adoctrinamiento evangelizador), y ese *Otro* es el que se representa en el proceso testimonial peruano y latinoamericano<sup>4</sup>.

Pero esa aculturación, según John Beverly, “implica...un alejamiento desde una posición subalterna o marginal hacia una dominante o hegemónica” (2004, 77). Esta aculturación debe ser entendida como un mimetismo que implica una ruptura, realizar una auto mutilación que nunca llega a ser total, que siempre da lugar a añoranzas

---

<sup>4</sup> Hugo Achugar, sobre el problema de la representación del *Otro* en el testimonio nos expone lo siguiente: La historia oficial, sin embargo, no ignoraba al Otro pero lo incluía en su visión y en su espacio con el propósito y el resultado de diseñar una imagen del Otro que no cuestionara la centralidad del sujeto central. En ese sentido, otro carácter sino exclusivo, dominante o singular en muchos testimonios es el de ser además de una “historia otra”, una **historia desde el Otro**. Pero una historia del Otro no es siempre y necesariamente una biografía desde el Otro. En esa línea de pensamiento, quizá cabe anotar que la biografía, cierta biografía al menos, combina una “representación del Otro” y la fabricación y legitimación del “texto como un testigo del otro”. (1992, 54).

secretas; pero que implica una voluntad muy explícita de ruptura con lo tradicional para aferrarse en el campo de la occidentalización (desde una postura moderna capitalista).

Para Todorov (1991), cualquier civilización, máxime una nación, puede considerarse como un estado o una cultura. Si es estado, se está involucrando fronteras limítrofes, leyes y normas, jerarquías políticas, etc. Si es cultura, se involucra las tradiciones, los ritos, la comida, el pensamiento y los sentimientos, y, también, al hombre que los produce o los experimenta.

En nuestro caso metodológico, lo que nos interesa es el constructo Cultura, con todo su soporte mental, marginal y social -que se subvierte y se funde en los constructos modernos<sup>5</sup> buscando una conciencia social a partir de una identificación de los individuos con sus escenarios simbólicos, o, mejor dicho, a partir de la creación de una identidad nacional en base al sujeto mestizo-, pues en nuestro caso andino -desde una óptica moderna y sesgadamente racionalista- nos referimos a la otra historia, la popular marginal, la de los iletrados, la de los supersticiosos y utópicos regenerativos, la, consecuentemente, de la otra orilla; pues como anota García Canclini, “lo popular es en esta historia lo excluido” (1990, 191.). Y el objeto de nuestro estudio parte, justamente, para refutar esa postura marginal sobre la cultura andina, los estratos orales subyugados bajo la escritura y los letrados, asintiendo desde nuestra perspectiva -como desarrollaremos más adelante- que de por sí el elemento oral, el constructo cultura, y los

---

<sup>5</sup> Henri Favre nos explica, sobre los constructos modernos propios del mestizaje, que:

Aun cuando sus actitudes en tanto que ser cultural están plenamente admitidas, el indio no deja de estar condenado a desaparecer, en tanto que ser racial. El destino que los indigenistas le asignan es el de su fusión con la población criolla, con objeto de engendrar una raza mestiza que sea la raza auténticamente nacional. El mestizaje biológico ofrece la solución definitiva al problema indio, al mismo tiempo que la de la cuestión nacional en todos sus aspectos (1998, 39).

Pero, como veremos, esa cuestión nacional no entronca con la identificación nacional, al ser ésta producto de una heterogeneidad conflictiva. La identidad nacional, o identidad mestiza, tiene que ser secular y selectiva a partir de la tradición que los reseña en un campo moderno y viable para los nuevos individuos. Por lo tanto, es el sujeto mestizo quien selecciona y articula los nuevos escenarios nacionales a partir de la ubicación y configuración de su identidad que aún se encuentra en debate.

niveles idiosincrásicos del ande revelan -en su nivel de lo real maravilloso en cuanto que designa objetos, personas, acciones y hechos de la exuberante realidad social americana, en este caso insólita propia de la naturaleza maravillosa de nuestro continente, donde su origen es fundamentalmente antropológico para luego plasmarse en lo literario- toda una gama de riqueza analítica, que mantiene vigente al corpus literario peruano en su distribución heterogénea de la literatura; y que, además, aviva el debate en un sentido antropológico y ontológico de las culturas vivas. Como acierta el mismo Canclini: “la tradición etnográfica, que se distingue por la hipótesis de que ‘las culturas populares son culturas en sí mismas, son culturas diferentes’, se resiste a pensarlas como subculturas, parte de un sistema de dominación” (*Ibidem*, 231).

Hemos creído conveniente revisar algunos componentes de esta tradición, reseñados en algunos relatos recogidos para tal fin, como lo son los narrados por el Señor Gutiérrez (los cuales serán transcritos en cursiva para diferenciarlos de *Hijas de Kavillaca. Tradición oral de mujeres de Huarochirí*). En donde problematizaremos y avivaremos el debate, en cuanto a la configuración de un escenario social iterativo, secular, y de urdimbre sistemática mestiza, en su fundamentación transcultural y de hibridación.

Para esta Tesis, acercamos la visión mágica, mítica del imaginario para nivelarlo y contraponerlo con los elementos socioculturales que se fundamentan en un todo social (es decir, sus niveles y cauciones son idealizables desde otros imaginarios o constructos andinos, y, por consiguiente, siguen vigentes dentro del pensamiento mestizo), por tanto algunos tópicos recurrentes dentro del estudio son: **heterogeneidad, hibridez, transculturación, aculturación, sincretismo, testimonio, condenados, oralidad,**

**escritura, género;** donde, para sus análisis y confrontaciones, partimos de la exposición de las siguientes preguntas:

- ¿Cuál es la relación que se establece entre el concepto de “aparecido” y el sentido mítico del agua dentro de la Cosmovisión andina a partir de lo expuesto en estos relatos?
- ¿Cómo se da la pervivencia del Discurso mítico andino, como remanente depositario de toda una tradición, a través de un Discurso moderno transculturador?
- ¿Cuáles son las diferencias que se establecen a partir del reconocimiento de los constructos ideológicos y culturales (género, conciencia religiosa, edad, etc.) entre los condenados, en el momento de enfrentar una situación en concreto respecto al agua como elemento mítico?

Y para el desarrollo de estas preguntas planteamos la siguiente hipótesis:

Postulamos que el agua -en su interacción con la presencia de “aparecidos”- sirve como centro, conexión y obstáculo entre el Kay pacha y el Uku pacha; donde cobra diferentes sentidos -como purificadora, fecundadora, castigadora- al asumir su grado funcional en la relación existente entre los entes humanos y los espíritus o “no humanos”. El agua cumplirá un rol interactivo con estos seres, más no regirá sus propósitos, sino que ellos establecerán esta relación a partir de la conciencia con los propios elementos (culturales e ideológicos). Asimismo, la significación del tiempo (en que se dan tales manifestaciones, como los encuentros entre lo alterno y lo subalterno en

un punto y escenario netamente liminal), varía de acuerdo a un modelo lógico que cambia o cancela los criterios de una tradición en su visión ancestral de las cosas, modificándose a través de procesos discursivos propios de la modernidad, o en la transculturación -en que está inmerso nuestro Testor-, que busca mantener su aspecto mítico. Así se sobreentiende, por ejemplo, que para el mundo andino prehispánico la muerte podría equivaler a la inmovilidad; mas nunca a una cancelación ontológica.

Para el desarrollo de la tesis, dividiremos la tesis en cuatro capítulos:

**Capítulo I:** “Oralidad y escritura en el discurso literario: apuntes sobre la problemática del testimonio”. En este capítulo trataremos de evidenciar la diferencia que se establece entre literatura escrita y literatura oral, donde la oralidad es cuestionada debido a su origen informal por el hecho de no estar representada en un soporte textual; y plantearemos el porqué sí puede considerársele como literatura. También explicaremos el proceso realizado en los trabajos de campo, lo que conlleva a la posterior materialización del texto.

**Capítulo II:** “Cosmogonía, condenados y la cuestión de Género. Una aproximación al imaginario andino”. Confrontaremos las situaciones dadas por parte de sus personajes (condenados), utilizando como base algunos relatos contenidos en el libro testimonial *Las hijas de Kavillaca*. Para ello analizaremos las características, situaciones y estados por el que atraviesan, con la finalidad de identificarlos y diferenciarlos unos de otros a través de procesos discursivos propios de la interculturalidad: raza, sexo, religión, idioma, situación social y componente mítico, donde revisaremos la conciencia ancestral colectiva desde la configuración de la modernidad.

**Capítulo III:** “Antecedentes, análisis e interpretación de los relatos: los mitos y la tradición oral”. Revisaremos las características de cada relato (narrados por nuestro Testor) y analizaremos las coincidencias entre ellas para hallar un corpus que identifique el imaginario mítico, individual y colectivo. Explicaremos el sentido que adquiere el agua dentro de una tradición primigenia -en nuestro caso la andina- como purificadora, fecundadora, castigadora y como nexo entre dos mundos –el de los humanos y el de los espíritus o “no humanos”-, y cómo se aplica estos postulados a nuestros textos; investigando por qué este elemento ejerce un poder que limita, sitúa e irrumpe el paso a los agentes actantes y actuantes -es decir, es de tránsito y ubicación-; así como el significado del tiempo en que se dan tales manifestaciones, y, por ende, los encuentros entre lo alterno y lo subalterno en un punto y escenario netamente liminal, rescatando para ello las características de estas confrontaciones.

**Capítulo IV:** “Tradición y modernidad: evolución del pensamiento”. Aquí explicaremos la transformación del pensamiento que sufre el Testor al ser un sujeto migrante provinciano. Su visión ancestral de las cosas se modifica de acuerdo a un modelo lógico propio de la modernidad que aniquila o cambia los preceptos de una tradición.

Elaborar la memoria de agradecimientos para el logro de la presente tesis ha sido la tarea más satisfactoria de todo el proceso, pues, gracias a esto, se me da la oportunidad de recordar la generosidad de todos aquellos que, de alguna u otra manera, confiaron en mi brindándome su apoyo material, intelectual, emocional y hasta espiritual. Sin estas personas este trabajo no habría llegado a su culminación:

Debo agradecer al Prof. Manuel Larrú Salazar, por guiarme en esta investigación. Su confianza y capacidad para culminar mis ideas han sido un invaluable aporte, no solamente en el desarrollo del trabajo, sino también en mi formación profesional. Las ideas propias, enmarcadas en su orientación y rigurosidad, han sido claves para la labor que he realizado.

A Dante Ramírez La Torre por brindarme su “abundante bibliografía” y cederme su valioso tiempo para, con paciencia y dedicación, mostrarme su punto de vista crítico, y a la vez amable, en la elaboración del presente trabajo y mis suposiciones. Sin ti, esta tesis no tendría alma.

A mis padres, Luis y Sara, por su apoyo incondicional, por nunca imponerme sus ideas, sino dejarme tener las mías (con aciertos y errores), y porque desde pequeña me enseñaron que todo se podía lograr con esfuerzo y voluntad.

A la Dra. María Larrú Salazar por sus valiosos consejos y confianza.

Y, para concluir, a aquellas personas que son la base primordial de la presente investigación:

A Jorge Gutiérrez Casquino (Q.E.P.D) y a su esposa Haydeé Rodríguez Marín (Q.E.P.D), por ser mis inspiraciones en todo nivel (mítico, sentimental, intelectual), para el desarrollo de esta tesis. No estarán en el plano físico pero quedan grabados por siempre en mi recuerdo y corazón. Gracias.

## **CAPÍTULO I**

### **ORALIDAD Y ESCRITURA EN EL DISCURSO LITERARIO: APUNTES SOBRE LA PROBLEMÁTICA DEL TESTIMONIO**



## DEBATE ENTRE LITERATURA CANÓNICA Y TRADICIÓN ORAL: ¿ORALIDAD COMO TECNOLOGÍA COMUNICATIVA?

### 1.1 Oralidad y Escritura, un proceso mediático de Conquista.

Como sabemos, el proceso de conquista peruano pasa por una asociación heterogénea, donde *el otro* replantea (e implanta) su mundo dominado al mundo por dominar. Es decir, la conquista en el Perú incurre en una interpolación de sucesos que desencadenaron que la cultura española se inserte sobre la cultura indígena (de manera violenta, adoctrinada, hasta dominarlos, explotarlos, y, casi, exterminarlos), en un proceso que iba en detrimento de las costumbres originarias de los nativos; tanto así que cobra hegemonía en la identidad de los pueblos, que van perdiendo (en algunos casos adaptando) sus niveles primarios o sus rituales (el *modus vivencial* de la sociedades andinas se ve trastocada y vulnerada en un proceso de franca transculturación) por otros que no armonizaban con la idea del patrimonio natural de los hombres originarios.

Así García Bedoya acierta al afirmar que:

La sociedad criolla dominante permaneció en gran medida ajena e indiferente a la cultura vencida. La cultura andina, en cambio, para sobrevivir tuvo que admitir selectivamente elementos de la cultura agresora, mediante operaciones culturales de sincretismo, en que se conjugan elementos procedentes de ambas matrices, o de disyunción, en las que un contenido andino pervive bajo una apariencia occidental (2000, 37).

Es innegable el grado de adoctrinamiento (para nada dialéctico<sup>6</sup>, aunque sí sincrético) al que fueron sometidos los indios, en donde hasta la forma de representar su mundo tuvo que variar por el mismo hecho de que la oficialidad incurrió en un desmejoramiento de las tradiciones antiguas -véase el caso de la tradición oral de los mitos y leyendas de los pueblos, que pasaban de generación en generación a través de la voz y el oído, y que tenían como soporte a la memoria, y que perdieron vigencia en el desarrollo de los pueblos hasta hacerse como algo oculto, fuera de lo tradicional-; donde la escritura era el medio por el cual se reconocía y se confirmaban los “verdaderos” sucesos de nuestra historia, y donde los recopiladores, en una actitud occidental<sup>7</sup> (salvo raros casos) validaban el proceso conquistador, y renovaban la forma de mantener el proceso de “memoria colectiva”: a través de la escritura; hasta denigrar (o degradar) a la oralidad por ser poco favorable para una **interpretación correcta de lo que se cuenta**, y por alterar en algún sentido las historias (en ese proceso de transición de lo oral en la memoria a través de generación en generación), y también, claro está, por considerarlas un arte menor al ser de uso indígena, de los incultos y no letrados (es decir de la sociedad dominada y segregada), y también porque, como lo expresa Carlos Iván

---

<sup>6</sup> En el proceso de conquista peruano, la formación doctrinaria evangelista por parte de los conquistadores, no proponía un orden donde el indígena obtuviera niveles religiosos y semánticos de la cultura dominante, es decir no había un proceso de dialéctica entre la cultura quechua con la cultura española o europea, lo que sí había era una persecución furiosa de la religiosidad andina, hasta el punto de exterminarla y desterrarla al plano de la memoria. Por ello, el sincretismo cobra su fórmula mayor, al asumirse la evangelización sobre un discurso soterrado politeísta andino, quienes adoraban a los constructos europeos referenciándolos con imágenes ocultas propias del imaginario andino.

<sup>7</sup> La actitud occidental del nuevo sujeto letrado, se sustentaba a partir de la formación doctrinaria de que eran objetos al incurrir en ellos la formación evangelizadora y cultural europea, como también la formación escritural y tecnológica occidental. Es decir, para estos sujetos la articulación del discurso colonialista se dio a partir de la visión occidental, resumida en la retina de lo indígena. Por ello, sus postulados no tienen el vigor entroncado dentro del imaginario cultural quechua, sino se articulan en una segregación de los niveles de la cultura andina asumidas bajo el poder y la óptica colonial española-criolla (que son los nuevos sujetos sociales). Para el caso véase Guamán Poma de Ayala o el Inca Garcilaso de la Vega, quienes articulan sus discursos bajo un molde mestizo occidental, pero su temática inherente los inserta dentro de la problemática andina.

Degregori: “en las etnografías clásicas descubrimos con frecuencia la tendencia a construir al otro fuera de la historia, exotizándolo y esencializándolo, sea como un buen salvaje que debe ser protegido en su pureza o como el primitivo destinado a desaparecer” (2000, 22). Es por ello que la escritura tomó mayor prestancia en el adoctrinamiento, donde el que quería comunicar algo tenía que insertarse dentro del modelo occidental, aprender (y aprehender) la lengua, luego la escritura, y así comunicar y oficializar sus posturas. Pero no olvidemos que mediante este proceso de adoctrinamiento, la evangelización jugaba un papel predominante. Al educar al indígena bajo el molde europeo, también se le iban quitando las “taras” andinas, por lo que en la mayoría de los casos la forma de enunciar de los nuevos letrados era ya castiza<sup>8</sup>.

Martín Lienhard afirma que “no se debe olvidar nunca, sin embargo, que en todos los casos, aun en los más favorables, el discurso oral indígena se ‘petrifica’ por su transcripción y se desvía de su público natural (la colectividad indígena) hacia el público elitista de los letrados” (1992, 51); es decir, al ser escritura (ajena a la representación fáctica de los que se comunicaban con lo oral o mediante símbolos, objetos y señas naturales) su discurso debía presentar una forma y un estilo, y por consiguiente esa forma y ese estilo eran las enseñadas por los españoles y como tal eran entendibles bajo sus códigos. Por supuesto que en el modelo occidental, los códigos elementales de dicción tenían un supuesto mundo representado, por lo que al implantarlos en el modelo andino (subalterno desde la óptica dominante) esos códigos

---

<sup>8</sup> Sobre el proceso de aprehensión y adopción de la escritura por parte de los sujetos indígenas no letrados, acotemos lo que expone y evidencia Ángel Rama:

La letra apareció como la palanca del ascenso social, de la respetabilidad pública y de la incorporación a los centros de poder; pero también, en un grado que no había sido conocido por la historia secular del continente, de una relativa autonomía respecto a ellos, sostenida por la pluralidad de centros económicos que generaba la sociedad burguesa en desarrollo (1984, 74).

Es decir, la aprehensión y el uso de la escritura reflejaba, también, el uso del poder para establecer los actos sociales (morales y amorales) dentro de la sociedad colonialista. Su articulación tenía que representar los moldes del conquistador, no de los conquistados, para evidenciar su grado de valor social.

sugerían una mayor representación. Tanto así que el proceso de adoctrinamiento tuvo una relación adversa con la “extirpación” de idolatrías, al punto que los nuevos letrados debían (o ya no condicionaban) dejar de lado tanto ideología como representación social, y sólo podían guiarse bajo los paradigmas occidentales de raciocinio y progreso. Desde esta perspectiva Norman Cohn y Vittorio Lanterni escriben la historia de las culturas religiosas usando el método historicista que está en condiciones de explicar los hechos religiosos, esto es justificarlos. Lo que quiere decir:

explicar la naturaleza, la función, la génesis y la dinámica de origen interna (el desarrollo oriundo de factores endógenos de la cultura) o Externa (los desarrollos y las transformaciones provenientes de los contactos e impactos con otras culturas) (1974, 37).

Pero no explicarlos desde la perspectiva propia del imaginario dominado, sino ya de la perspectiva dominante; es decir, justificar los procesos y cambios en el colectivo interior indígena por lo efectos transgresivos españoles.

## **1.2 Literatura canónica y Tradición oral: un debate de la historia.**

Como adelantamos, al enunciar el origen de la escritura como imposición racionalista occidental por sobre las prácticas comunicativas andinas, se busca evidenciar la diferencia que se establece entre Literatura escrita y Literatura oral desde una perspectiva moderna, donde aún se mantiene el cuestionamiento de la oralidad (como soporte comunicativo estético, es decir como Literatura) debido a su origen informal o debido al hecho de no estar representada (de manera fáctica) mediante un soporte textual (ya explicamos en la introducción el proceso realizado en los trabajos de

campo, lo que conlleva a la materialización del texto como rescate de la memoria); por lo que plantearemos el porqué puede considerársele como Literatura dentro de los rasgos canónicos de lo que es Literatura. Además presuponemos, como lo presupone Ángel Rama, que “las culturas rurales golpeadas por las pautas civilizadoras urbanas comienzan a desintegrarse en todas partes y los intelectuales concurren a recoger las literaturas orales en trance de agotamiento” (1984, 87), puesto que este proceso era la forma de recoger y documentarse (con cierto grado de “ficción real”) de la historia del pueblo, y los procesos que ocurrieron en su formación o desaparición (por el proceso de conquista). Por ello, la literatura oral nace, en primera instancia, como documento social para analizar las cuestiones referentes a los componentes mental y físico que resultaron en su representación; y en segunda instancia, al cobrar su nivel de lo “real maravilloso” en el sentido antropológico y literario (es decir, a través de su sincretismo social), lo que conlleva a otorgarle su valor poético y estético, por lo tanto la función social se ambienta dentro de la recreación y alegorización antes que la presentación veraz de los acontecimientos.

### **1.3 Lo Oral como factor estético.**

Es innegable, y a la vez incuestionable, no dejar de asumir (aunque sí lo hicieron la crítica tradicionalista o pseudo racionalista) al discurso oral dentro de los factores estéticos que nos brinda la retórica -en ese proceso mimético de representarse dentro de la cosmogonía social como sujetos actantes dentro de lo que significó el desarrollo mental y real de los pueblos originarios- en su función comunicacional; por lo que se define al Discurso oral como esa representación colectiva (que tiene como soporte a la

memoria y que pasa de generación en generación) mediante la cual se conocen los mitos o leyendas (en el sentido que le dan los indígenas: “como una historia verdadera”) del imaginario indígena, desde antes, dentro y después de la conquista de los españoles, dándoles un sentido tanto sociológico como literario. Por ello, los relatos orales, en su función comunicacional, y en su nivel de lo literario de representar el imaginario andino, presenta un hecho común conocido como anécdota, la cual otorga una carga verista a lo narrado y sirve para presentarnos la historia general del mundo representado (en este caso la función mítica mágica del mundo andino y su relación con sus habitantes y la naturaleza), el cual posee un clímax y un anticlímax, que son elementos propios de la literatura modal, o, más precisamente, lo que otorga predominancia o estatus de literario a un texto, sea escrito u oral. Por ello, en literatura, el clímax se refiere al punto culminante de la acción, es el momento de máxima tensión entre fuerzas. Generalmente una de estas fuerzas es el hombre, la otra parte puede ser la naturaleza, lo sobrenatural, otros hombres o el yo interno. En el anticlímax se da una serie de ideas que abruptamente disminuye en dignidad e importancia al final de un periodo o pasaje, generalmente para lograr un efecto satírico o para desvirtuar el proceso confrontacional precedido por el clímax., propia de toda narración medianamente ligada a lo literario, con la salvedad que al ser de uso oral, la función de extrañamiento debe acercarse más al oyente para que así lo comunicacional cobre mayor prestancia, y se asuma como un elemento estético creíble. Este concepto de credibilidad debemos interpolarlo al modo de pensar y de vivir de los que relatan, dejando de lado todo racionalismo empírico, para poder aprehender el discurso en su forma originaria, y replantearla dentro del marco de su mundo representado.

Téngase en cuenta que para el que narra (el indígena, o, más modernamente, el mestizo proveniente de una tradición indígena donde se tenía como elemento vital la transmisión de relatos familiares o sociales) lo narrado es reflejo de un suceso que fue o pudo ser verdad. Por ello tomamos a la **Narración Oral** como **Relato**<sup>9</sup> -sea de manera oral y de generación en generación-, y no como un **Cuento**<sup>10</sup> (como quiere catalogarlo parte de la crítica actual), pues el Cuento cumple una función de sucesos, o de realidad histórica concreta, en que, al partir de la anécdota, se ficcionalizan esos sucesos; es decir, se crea (de manera deliberada) una idea fantástica de la historia de la que se narra. En cambio, el relato parte de un hecho real que se toma como real, aunque contenga aspectos (que al hombre moderno puedan parecerle) sobrenaturales o fantásticos y que rigen el orden moral y/o cósmico –por ello allí aparece la idea de lo real maravilloso que se analizará más adelante-. Además que la narración oral, o relato como ahora lo denominamos, es producto de la recopilación de un trabajo de campo, y no de una invención literaria (aunque contenga elementos de ésta, más aun en el proceso de depuración que nos da la Edición de los relatos recogidos).

El relato parte de la función de mantener vivo (en sus valores y costumbres) el imaginario andino, donde el Mito (que es el elemento vital que lo aviva) no se toma sólo como anécdota, ni busca sorprender en la elucubración de una historia fantástica. El

---

<sup>9</sup> Gerard Genette, al estabilizar la crítica sobre el espacio narrativo, nos dice que el **relato** “designa el enunciado narrativo, el discurso oral o escrito que entraña la relación de un acontecimiento o de una serie de acontecimientos” (1994, 81), y luego nos confirma que el **relato**, en el sentido que es aquí usado, “designa la sucesión de acontecimientos, reales o ficticios, que son objeto de dicho discurso y sus diversas relaciones de concatenación, oposición, repetición, etc” (*Lock Cit*).

<sup>10</sup> Carlos Reis y Ana Cristina M. Lopes (1995), argumentan que el cuento es un género narrativo subalterno ligado a la concepción de la novela, específicamente al relato poco extenso, donde su extensión depende a sus orígenes socioculturales y a las circunstancias pragmáticas que incluyen su comunicación narrativa. Es decir, el Cuento es una narración breve, oral o escrita, que representa un suceso imaginario. Aparecen en él un reducido número de personajes que participan en una sola acción con un sólo foco temático. Su finalidad es provocar en el lector una única respuesta emocional. La novela, por el contrario, presenta un mayor número de personajes, más desarrollados a través de distintas historias interrelacionadas, y evoca múltiples reacciones emocionales.

Mito tiene un soporte efectivo que busca representar la idiosincrasia y los niveles religiosos y morales (la *episteme*) de una sociedad en común. De allí que el soporte ficcional sirva para recrear y estudiar los cambios y perduraciones en la mentalidad moderna, para preservar la historia y tradición en un **proceso transcultural** como **memoria narrativa**. Asimismo, Néstor García Canclini habla sobre este aspecto a partir de su filiación con la hibridez social, en donde nos explica que:

la hibridez tiene un largo trayecto en las culturas latinoamericanas. Recordamos antes las formas sincréticas creadas por las matrices españolas y portuguesas con la figuración indígena. En los proyectos de independencia y desarrollo nacional vimos la lucha por compatibilizar el modernismo cultural con la semimodernización económica, y ambos con las tradiciones persistentes (1990, 305).

#### 1.4 ¿Oralidad como tecnología comunicativa? La renovación de los códigos.

Para entender lo concerniente a la oralidad revisemos *La palabra permanente*, la cual es una profunda reflexión del valor del campo de la oralidad por sobre la escritura. *Verba volant, Scripta manent* (“lo oral se desvanece, lo escrito queda”) y que ahora se convierte en *Verba manent, Scripta volant* (“lo oral queda, lo escrito se desvanece”) a través de la institucionalización de la palabra hablada en el Perú (en una construcción moderna del discurso oral), donde se reseña la construcción de un país que se ha configurado al margen de la palabra escrita oficial, en el estudio de la “cultura de la oralidad” -en su tecnología informativa o “electronalidad”- y la reivindicación del hombre y la mujer andina rural -bajo la idea de género, la reflexión de la heterogeneidad, la multiculturalidad, la “hibridación”, el sincretismo y el mestizaje-



para hallar el sentido mismo de las formas de pensamiento que en el registro escrito son ininteligibles; por ello postulamos, en palabras de Pedro Roel Mendizábal, que

el interés recopilatorio y la descripción costumbrista fueron superados por la necesidad de dilucidar las “características esenciales” o “básicas”, ya no de las expresiones locales sino de un “conjunto cultura” discreto y reconocible. Obviamente ese conjunto era el denominado ya entonces como “andino”. El interés estaba en encontrar un “patrón” que agrupará los diversos aspectos de este conjunto, a través de una investigación metódica que buscaba encontrar características generales a partir del análisis de rasgos comparados (2000, 81).

### **1.5 Antecedentes conceptuales.**

Sobre la base de tres relatos narrados por el testor Jorge Gutiérrez Casquino, se investigará y analizará la relación existente entre la presencia de “aparecidos” (dos relatos referidos a entes fantasmales y un tercero referido a un duende) y su interacción con los elementos liminales, propios de la cosmogonía andina. Cabe resaltar que los relatos narrados por el Sr. Gutiérrez son propios de la tradición de su familia; están basados en experiencias vividas por sus ancestros<sup>11</sup>, siendo él un inmigrante; y desde la tradición oral, se pueden relacionar las características de estos relatos a otras historias del mismo corte.

Entenderemos como “aparecido” al alma considerada como “condenada”, es decir, aquella que por alguna razón no logra abandonar el plano terrenal (el de los

---

<sup>11</sup> Hugo Achugar, sobre el concepto de veracidad del Testimonio, se interroga: “¿Qué es, por tanto, el testimonio? Si partimos en busca de su etimología vemos que entronca con la de testigo. La palabra tiene su cabida dentro de la literatura jurídica, no dentro de la literatura artística” (1992, 21); por ello, el mismo Achugar propone que “la permanencia o huella de la oralidad permite generar en el lector la confianza de que se trata de un testimonio auténtico, reafirmando de este modo la ilusión o la convención del propio género, o sea que está frente a un texto donde la ficción no existe o existe en un grado casi cero que no acepta la verdad de lo narrado” (1992, 63).

vivos). En cuanto a las razones que expone el Testor para que se produzca este hecho tendremos tres situaciones muy específicas y particulares: desde aquella persona que murió en pecado, es decir sin la Gracia Divina a pesar de haber profesado la Fe católica (por lo tanto un ente considerado como maligno) en el primer relato; o aquel sujeto que es un alma errante, pero que viviendo la misma situación que el caso anterior, es decir en el plano terrenal, no representa maldad, pues se le identifica como un indio no católico (por lo tanto no consciente del concepto de pecado); y por último, un niño rubio desnudo identificado como un “duende” por el propio Sr. Gutiérrez, y que se entendería como un alma traviesa y (dependiendo de la experiencia) maléfica, pero distinta a las anteriores ya que sería un no-nato, por lo tanto un sujeto que no tuvo la oportunidad de conocer la vida (ni discernir entre maldad y bondad), por consiguiente no hay conciencia del paso y/o diferencias entre mundos (planos), donde es este un ente netamente liminal.

En todo caso, no se puede identificar al alma “condenada” como representación del mal, pues por los relatos recogidos no hay una filiación directa con el plano del terror, muy por el contrario se puede decir que el alma “condenada” (o los “condenados”) son particularidades de la representación social en la que viven ciertos individuos: sea en contacto directo con la naturaleza, o en un contacto mental y transculturador con la misma sociedad, lo que nos lleva a tener un reflejo de la idiosincrasia de los pueblos a la que pertenecen dichas narraciones.

Los relatos presentados para su estudio han sido titulados, debido a su contenido (y por el propio orden de los relatos) como: “Mujer de negro”, “Alma que cruza acequia” y “Duende”. En ellos, por distintas situaciones, se narra cómo se origina la

conexión con el agua, representada en los tres casos por pequeñas acequias, ya sea como punto que impide el paso, o como lugar de manifestación del personaje.

Otro punto importante a tratar será la presencia de un tiempo particular para estas apariciones, pues se producen en la madrugada (“empezando a clarear”) o en la tarde (“empezando a oscurecer”), por lo que desde ahora podemos identificarlos como espacios liminales: frontera del día con la noche, o de la noche con el día -donde lo liminal es el paso entre estas interfases-, sin identificación de un tiempo exacto, donde se desarrolla la presencia y confrontación con estos “personajes”.

## **1.6 Problemática del Testimonio y metodología de recopilación.**

El testimonio es considerado como un género literario novedoso<sup>12</sup> que busca un lugar para la voz del llamado *otro*<sup>13</sup>, es decir, de aquel considerado como diferente, marginal y sin opinión dentro de la sociedad occidentalizada y canónica. Es un texto que enuncia sucesos e historias narradas por un testor (el que cuenta la historia), y que son recogidas y editadas por un gestor (letrado). Es una narración que comienza en la oralidad para, luego, después de una serie de procesos, convertirse en escrita. Su condición es informativa y documental, en antítesis a textos establecidos y considerados

---

<sup>12</sup> Debemos tomar el carácter de lo novedoso no a partir de su función lúdica o moderna, sino a partir de su resignificación de un componente tradicional. En este sentido el discurso oral se vuelve novedoso al ser resignificado -por su función anecdótica, fabulesca y verídica- dentro de la literatura, al ficcionalizar y generalizar sus componentes comunicativos y por tanto asumirse y formalizarse (el testimonio, el testimoniante y el testor) en la escritura.

<sup>13</sup> Entiéndase que el *otro* no solo es aquél que se tiene al frente. El *otro* proviene de toda una construcción cultural compleja, donde el fenómeno del conocimiento no proviene sólo de los sentidos, pues los sentidos nos forman una imagen externa y superflua, y justamente ese *otro* viene de otra cultura, de otra concepción social; por lo tanto su nivel moral y ético no serán las mismas que las del resto de individuos.

como “adecuados” en el caso del cuento o la novela, por ejemplo. Su nivel de autenticidad está ligado a conceptos que lo asocian a un efecto documental o efecto de realidad-verdad en razón de la existencia real del sujeto lector que aprisiona la voz del Otro. Bajo este aspecto, Hugo Achugar expresa, en función del lector solidario, que:

La preservación de la voz del Otro es la preservación de la historia del Otro. Al menos eso es lo que intentan aquellos letrados solidarios que transcriben para el otro la oralidad de su testimonio. Pero aún cuando se trata de testimonios donde el origen no es estrictamente la oralidad esa preservación se mantiene. Y con esa preservación se responde, de hecho, a una problemática central de nuestro tiempo que incluye las cuestiones del funcionamiento y la representación del sujeto y la voz del Otro, así como la cuestión de la referencialidad (1992, 67).

El testimonio, desde el punto de vista estructural presenta como plataforma dos tecnologías que, en expresiones de Walter Ong (1994), son duales: la escritura y la oralidad. El testimonio sostiene su raíz en la oralidad, y al trasladarse a la escritura en el proceso de transcripción mantiene sus impresiones. Así, Vera León argumenta que:

La transcripción es la estrategia discursiva que maneja el testimonio como forma de evitar la dicotomía moderna de la representación... el transcriptor opera a mitad de camino entre el sujeto escritural que es fuente original de relatos y el sujeto de la escritura referencial (1992, 185).

Zumthor (1989) -para precisar la definición de oralidad- incorpora dos conceptos: monumento y documento. El primero es el argumento y discurso visible, apreciado y excepcional que posee una categoría poética premeditada, cuya configuración textual es especialmente instaurada. El segundo, de manera diferenciada y contrapuesta al primero, no se asume a partir de una disposición textual constituida; por el contrario, es

involuntaria. Pero ambos conceptos mantienen, en general, la existencia de aspectos básicos naturales como la voz, y aspectos básicos culturales como el habla, la cual se encarga de transmitir una determinada cosmovisión.

La idea de testimonio que presenta Barnet (1979) brinda perspectivas notables en relación a la cuestión de la interpretación cultural en correspondencia al poder. De las tres categorías esenciales que forman parte en la obtención de un argumento testimonial, es decir, el informante, el editor y el lector, se centraliza Barnet en el vínculo existente entre el informante y el editor, pues las voces particulares de estos se manifiestan como si fuesen una única voz. El informante tiene que ser un individuo apto, con características determinadas y una historia propia pero a la vez emblemática. Como lo expresa Margaret Randall:

Si la historia la hacen los pueblos, una sola voz difícilmente puede proyectarla. La voz del pueblo es una voz multitudinaria. Sin embargo, a veces es posible captar, en la voz de un hombre o de una mujer, la realidad y el accionar de todo un pueblo (1992, 24).

Por lo tanto, su situación social correspondería al de una clase marginada o de pertenencia a una esfera subordinada<sup>14</sup>; encontrándose su voz relegada del discurso público preponderante y del discurso científico. La misma Randall, sobre este aspecto, alude que:

la voz es de suma importancia; el testimonio es la transmisión de esa voz. Pero para que llegue a ser más que un cuento, más que la versión de un individuo o un grupo de individuos, en una

---

<sup>14</sup> En cuanto al subordinado (o subalterno) y su relación con los estudios subalternos, John Beverly nos dice que: “los estudios subalternos no pueden producir al subalterno como plenitud, como presencia auto-transparente. Lo que producen, en cambio, es un ‘efecto-de-sujeto subalterno’” (2004, 145), pues su concepto está irrevocablemente bajo la óptica de la elite, su discurso es irreducible desde la concepción que estos (la cultura dominante) le atribuyen.

palabra, para que llegue a ser historia, tiene que apoyarse en una serie de testimonios secundarios, documentos, material gráfico, tal vez una cronología que ayude a los lectores que no son conocedores de los hechos, y casi siempre una introducción (escrita al final del trabajo), que logre enmarcar todo coherentemente, explicar su importancia, y ofrecer una información acerca de dónde y cómo se hizo el testimonio (1992, 37).

Y ese testimonio escapa a la marginalidad en que se ha querido encasillar a la oralidad y a su posterior transcripción, y cobra relevancia como documento escrito en cuanto se le toma como soporte de la memoria colectiva, en donde se muestra a un individuo definido con nombre, edad y sexo.

En el caso del editor sucede todo lo opuesto, pues a partir de la noción de testimonio que Barnet propone, debe ser un elemento que cumpla con ciertas particularidades: como el ser intelectual, científico y/o escritor; tener acceso al discurso público y a la entidad literaria, pues mientras que el informante certifica su discurso mediante su real experiencia, el editor justifica el suyo por medio de la potestad de su instrucción intelectual y por su facultad como creador (reseñador de lo escuchado). Por lo tanto sería el editor y no el informante, el que garantiza la autenticidad del relato pues en sus manos está el de presentar el relato para ser leído por el público interesado.

Según Hugo Achugar:

El testimonio contemporáneo parte de los hechos y documentos censurados y termina siendo asimilado por sus lectores solidarios como una historia verdadera que, eventualmente, habrá de adquirir un valor mítico. Pero tanto las *vidas paralelas* como el testimonio contemporáneo cumplen al menos una función similar, la de ser ejemplos. Esta similar función ejemplarizante, sin embargo tiene sus especificidades y sus diferencias dada la obvia distancia histórica que los separa. (*Ob. Cit.*, 50)

Ello significa que el intelectual solidario, o lector solidario, garantiza al testimonio su pertenencia dentro del circuito letrado.

#### **1.6.1 El testor de los relatos recopilados.**

Jorge Gutiérrez Casquino (78 años), natural del Distrito de Oyolo, Provincia del Páucar del Sara-Sara, Departamento de Ayacucho, llega a Lima a la edad de 12 años, y vive con sus abuelos desde ese momento.

En su juventud comienza a trabajar como obrero en diversas fábricas textiles, ascendiendo gradualmente de puesto y por lo tanto mejorando también su situación económica, lo que se vería reflejado, paulatinamente, en la situación social de su familia.

Está casado con Doña Haydee Rodríguez Marín (natural de Cajamarca); actualmente llevan más de 50 años de matrimonio. Fruto de esa unión tienen tres hijos, todos varones, los cuales obtienen educación y se desarrollan en campos laborales y condiciones diferentes a las que tuvo que enfrentar su progenitor.

En la actualidad, el señor Gutiérrez se encuentra jubilado, al igual que su señora, y goza de una vida retirada en su domicilio ubicado en el distrito de San Martín de Porres, zona de Piñonate.

El señor Gutiérrez, desde ahora denominado como Testor, se considera un **Misti**, es decir un sujeto mestizo con características predominantes de raza blanca (en comparación con los indígenas propios del lugar) y que tiene una mayor posición social y económica con respecto a los anteriores ya mencionados.

El concepto de **Misti** puede ser tomado desde diversos puntos. Rosaleen Howard-Malverde (1997), sostiene que el “Misti es utilizado para hablar del mestizo (la palabra quechua sería una forma fonológicamente adaptada del castellano), culturalmente "otro".

Como podemos notar, este concepto alude a niveles de marginación en los individuos, ya sea por el color de piel o por el maltrato que se realiza hacia los que se consideran inferiores por su grado social, económico o intelectual (por lo tanto explotables). Un caso similar se presenta en el texto *La perspectiva de género en la gestión social del riego. Experiencias del IPROGA*, desarrollado por el Instituto de Promoción para la Gestión del Agua, en donde nos dicen que:

las mujeres comuneras pobres llevan la peor parte por su escaso conocimiento del idioma español. Su dificultad para comunicarse en este idioma más la pobreza de su vestimenta, quiebran con facilidad la frágil paciencia de estos profesionales, a quienes los campesinos han puesto el adjetivo de «misti» (La palabra "misti" no califica tanto la riqueza o el color de la piel, sino principalmente la actitud de una persona que menosprecia a los campesinos pobres o que abusa de su posición social y profesional, incumpliendo acuerdos pactados o exigiendo regalos, favores especiales o pagos indebidos) (1999, 42).

Con el tiempo la definición de Misti varía, aunque aún conserva el origen de distinción entre razas, desde el mestizo que, en comparación con lo propiamente indígena, conserva ciertos rasgos blancos llamativos y que además posee una mejor situación social; hasta el que, conservando las características ya antes indicadas, ahora suma el abuso cometido contra los campesinos desde diferentes perspectivas: grado de educación, género, posición social, idioma, costumbres, religión, etc.



En el caso de mi testor, él se asegura Misti desde el punto de vista de la primera definición expuesta: mestizo con cierto grado de educación, rasgos de raza blanca y con una familia, que en su pueblo, era considerada como adinerada debido a sus terrenos y ganados; por lo tanto también contaban con servidumbre india que, según lo narrado por el señor Gutiérrez, llevaban sirviendo en su hogar por generaciones, es decir, eran cargos que se pasaban de padres a hijos viviendo bajo el mismo techo que su patrón.

### **1.6.2 Proceso de Recopilación.**

Una vez encontrado a mi Testor, y lograda su aceptación para ser entrevistado para la construcción de mi trabajo, el proceso empezó con la adaptación, por mi parte, al horario y condiciones que este imponía. Era necesario entrar en confianza, de tal manera que llegase al punto en que quisiera contarme sus historias de forma espontánea y familiar. Aquí Margaret Randall nos dice que:

si estamos familiarizados con la vida de nuestros informantes, nuestras preguntas tienen mucho más sentido y coherencia. Si el informante siente que está hablando con alguien que comprende algo de su vida y de su experiencia, le resultará más fácil entrar en confianza (1992, 30).

El segundo paso consistió en realizar entrevistas grabadas en cassettes de audio, previamente autorizadas por el Testor. La autorización fue necesaria pues eran narraciones y fragmentos de su vida, por lo cual grabar sin permiso se hubiese tomado como un acto irrespetuoso y/o de engaño de mi parte, al querer aprovecharme y hacer más historias que no lo eran.

La recopilación de relatos se realizó en su domicilio, y el proceso realizado paulatino ya que era claro que para llegar a los relatos acontecidos en su pueblo era necesario que me contara primero de este; además, era visible su posición de presentar ansiosamente los “anales de **Oyolo**”<sup>15</sup> para que fueran de mi conocimiento. Ésta era la forma de presentar su identidad ante mí y ante la investigación a desarrollar, pues al conocer su origen comenzaría a construir al individuo que era él<sup>16</sup>.

Luego de esto, procedió a relatarme un promedio de diez historias, entre los que habían diversos temas, tales como curaciones con plantas del lugar (consideradas milagrosas), almas (las cuales eran confundidas, al menos en algún momento, con seres humanos vivos) y narraciones sobre la Fe Católica y lo que ésta representa dentro de su comunidad de origen, por lo tanto todas desarrollados en su pueblo.

El Testor en todo momento se encontró dispuesto a brindarme su ayuda. Esto fue notorio desde el momento en que, para mi asombro, me mostró una hoja de papel en donde, según me refirió, había estado recordando, anotando y enumerando las distintas narraciones que iba a detallarme. Para el señor Gutiérrez era importante brindarme información lo más certera posible, para así demostrar la veracidad de sus relatos, llegando al punto en que le resultaba incómodo que lo interrumpieran en plena exposición. Situación de la que me di cuenta a tiempo. Debido a esto mis preguntas son

---

<sup>15</sup> La presentación de los relatos como los “anales de Oyolo” por parte de nuestro testor, se debe a la identificación nostálgica que tiene con su terruño, puesto que vino a Lima desde muy joven, y las visitas a su pueblo han sido muy esporádicas. Por ello, tiene que identificar la narración en función de dar una identidad histórica de su pueblo, aun siendo los relatos propios de su seno familiar. Es decir, la identidad de **Oyolo** proviene de la identidad cohesionada de su familia. Esta idea nos permite entrever que los mitos y los relatos orales, sea cual fuese la procedencia, se generalizan en la formación de la identidad del mundo serrano, a partir de la mirada reconstituyente del mestizo, quien, por nostalgia o por cultura, articula su discurso bicultural para interpelar una identidad generadora nacional, donde lo andino perviva dentro del discurso occidental moderno.

<sup>16</sup> Sobre este punto Randall señala que “nuestra obligación es la de conocer todo lo que podamos del tema seleccionado. Esto significa conocer no sólo lo que es posible saber de la vida de la persona o personas a quienes vamos a entrevistar, sino y sobre todo, lo que se refiere al periodo o los hechos que nos motivan el interés en esas personas” (*Ob. Cit.*, 30).

cortas, directas, pero a la vez abiertas -con el fin de ampliar sus respuestas-, y efectuadas solo cuando él no estuviese hablando, para no entorpecerlo y, como consecuencia, pierda la ilación de lo que decía. El cuestionario, que en un primer momento había preparado, tuvo que adaptarse a esta situación.

Sostuve cinco sesiones de entrevistas con el señor Gutiérrez, una por semana, para poder ahondar en cuestiones, mediante repreguntas, que no habían quedado claras en otras ocasiones, y también indagando nuevos temas con los cuales pudiesen conectarse las historias ya anteriormente narradas.

### **1.6.3 Proceso de Transcripción.**

El proceso de transcripción fue desarrollado de manera progresiva y paciente debido a la meticulosidad que debía sostener para situar en papel, es decir de manera escrita, todo aquello que manifiesta el habla (su representación); desde las palabras utilizadas por el informante, hasta aquello que él no declaró pero que es parte del ambiente en donde se desarrolló el testimonio: silencios, ruidos externos, palabras ininteligibles y muletillas verbales. Es decir incluir todo lo que nos lleve a una transcripción fiel y completa de lo que se nos está narrando. Convirtiéndose lo transcrito en una especie de síntesis de todas las referencias exteriores que lo construyen. Walter Benjamin define a este procedimiento como “Aura: manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)” (1991, 59). Para este autor, la obra de arte -en nuestro caso específico el testimonio del señor Gutiérrez<sup>17</sup> acarrea por completo los

---

<sup>17</sup> Tomamos el testimonio como arte desde el punto de vista estético de la creación verbal, pero sin perder el sentido fundador y vivencial que nos relató como verdadero el señor Gutiérrez. Sentido fundacional o “función ritual” según Benjamín, puesto que su autenticidad se origina en la construcción del culto que le

acontecimientos que la circundan. Elementos que no deben ser dejados de lado pues afectarían el valor y el sentido final de lo manifestado, y/o distorsionarían, de manera significativa, la intención del hablante testimonial. Es también por esto que otro punto a tomar en cuenta en esta parte del trabajo es la necesidad de utilizar -para así diferenciar y situar las respectivas voces- las dos categorías en un principio mencionadas: **Gestor** (aquél que realiza la entrevista, en este caso quien escribe) y **Testor** (aquél que brinda la información, en este caso Jorge Gutiérrez Casquino), con la finalidad de evitar la confusión en el instante de una lectura del diálogo ya escrito.

#### 1.6.4 Proceso de Edición.

El proceso de edición resultó sumamente complicado al momento de tomar los relatos orales escogidos, por el hecho de transformarlos con sumo cuidado en relatos escritos. Además que es aquí donde empezó la disyuntiva de: ¿hasta dónde se puede llegar con los cambios a realizar?, o si ¿se pueden realizar tales cambios?, o por lo menos ¿dónde termina la voz del Testor y empieza la labor del Gestor?

La transcripción, a mi juicio, ha sido la más fiel posible, para ello he tratado de respetar cada detalle implícito en la narración del Señor Gutiérrez, construyendo con un lenguaje depurado el tema de los “condenados” y la historia familiar que nos relató el mismo señor; pues, como expone Randall, “el valor estético de una obra de testimonio ya terminada es determinante para su perdurabilidad. El valor estético es lo que separa, muchas veces, una obra que queda, que sobrevive los años y los hechos, de un simple trabajo periodístico que trate el mismo tema” (1992, 44).

---

dio origen (las motivaciones físicas, geográficas, míticas, etc., que se recrearon en su carácter de oralidad).

El resultado final de esta investigación consistió en la edición e interpretación de la narración de tres relatos escogidos, debido a que poseen un tema en común, y eso es lo que concierne a la tradición de los “relatos de aparecidos y su vinculación con el agua”.

## **CAPÍTULO II:**

**CONDENADOS Y LA CUESTIÓN DE GÉNERO.  
UNA APROXIMACIÓN AL IMAGINARIO ANDINO**

En el **ámbito religioso**, se entiende que el alma es algo impalpable y que puede seguir existiendo, en forma de espíritu o fantasma, tras la muerte del cuerpo. Es decir, una vez fallecida la persona, su alma se convierte en un ente radiante que se va al cielo o que, una vez condenado a vagar como “alma en pena”, vuelve al reino de los vivos para vengar agravios, reclamar a los deudores, sancionar a los traidores y atemorizar a los más ingenuos. Estos personajes de doble vida, refugiados en las sombras, aparecen en pozos, lugares solitarios y viviendas abandonadas, siendo su presencia casi siempre anunciada por el sonido de un animal, un viento helado, luces lejanas, etc. Ejemplos de esto se pueden encontrar en los relatos presentados en *Hijas de Kavillaca: tradición oral de mujeres de Huarochirí*:

Mi abuelita dice que las almas antes de morir recogen sus pasos. En la noche dice que andan haciendo asustar a la gente, o sea que si le cierran la puerta, lo abre con fuerza, la van a cerrar, lo abre otra vez y así asustan, hacen caer algo o malogra los quesos, al menos así dicen. Por eso cuando se avinagran las comidas, dicen que seguro alguien se va a morir, si el búho canta también va a morir alguien y si canta grueso muere un hombre, si canta fino muere una mujer, dicen. Cuando sale el arco iris alrededor del sol también avisa que va a morir una mujer.

CARLA / 16 AÑOS / HUAROCHIRI (Pág., 34)

O también:

Las Almas cantan cuando ya va a morir una persona, algunas aves también cantan, el tuco, la shusheda y a los ocho días que cantan se muere una persona, por ley muere. Las almas también se presentan en sus cajones en las calles y en la iglesia. Una vez que iba con mi abuelita a mi tienda, la puerta de la iglesia sonaba, todo sonaba, la balanza, el mostrador, se sentía clarito pasos de un hombre. ¡Qué miedo me daba!, sudando estaba porque cuando el alma aparece parece que se saliera el pelo, parado se queda.

ANGÉLICA / 14 AÑOS / SANTIAGO DE SURCO (Pág., 71)

Según el pensamiento popular (en nuestro caso el popular andino), cuando alguna persona fallece de buena manera su alma, antes de morir, transita por los sitios donde padeció o donde fue dichoso. Recién cinco días después remonta al cielo, por eso en ese momento se lava su ropa -la necesita limpia para ser aceptado en “el más allá”- y se le llora, llamando a ese acto (o modo de ritual) el “Pichccay”. Así, José María Arguedas nos dice que:

el Pichccay es el último rito del funeral. Pichccay literalmente quiere decir *Cinquear*. A los cinco días del entierro los deudos van a lavar a algún río la ropa del muerto. Los ríos o arroyos donde la gente lava la ropa tienen siempre un lugar destinado para el Pichccay. Este sitio, una roca o un trozo de la orilla, es una mirada con temor. El Pichccay, según los indios purifica y lava las culpas (1974,180).

El entierro mismo no sólo no tiene lamento, sino que es más bien festivo, en algunos casos incluye abundante licor, comida y música. Las circunstancias no son las mismas cuando alguien muere en condiciones trágicas: suicidio, accidente, o cuando no ha limpiado sus faltas antes de morir. En estos casos es desaprobado por “Dios”, por lo tanto debe purgar sus culpas “viviendo” un periodo de tiempo entre nosotros como “condenado”. Una situación potencial para llegar a ser “condenado” es el incesto, pero también puede ser alguna fechoría, la codicia o falsedad. Este tipo de explicaciones también las encontramos en los relatos presentados en el libro *Hijas de Kavillaca: tradición oral de mujeres de Huarochiri* : “En las noches salen las almas, por eso yo no salgo, mi mamá tampoco quiere que salga. Dicen que el alma es una sombra negra que camina en altito nomás, no pisa el suelo, camina como un aire y cuando se presenta y le miran desaparece, esas son las almas malas. En cambio, las almas buenas salen de blanco”



## 2.1 Condenado o “el alma en pena”

Como anunciamos en la introducción, el “condenado” no se configura bajo un soporte de maldad en su totalidad, ya que no necesariamente conoce el significado de pecado racional, o mejor dicho no logra discernir qué es lo malo y qué no lo es -entendiendo como lo **malo** a todo aquello que, visto desde una postura moderna racionalista, rompa con el “orden” social y moral de la sociedad donde se circunscriben estos individuos-, sino se concibe dentro de lo censurablemente prohibido para el desarrollo normal de la sociedad andina. Aunque sí se configura como un constructo ideológico de la cultura quechuahablante (y más modernamente de la cultura hispanoquechua) en un sincretismo que refleja la intención de regir y normar el orden moral, religioso y social del entorno, para que no se degenere el concepto de sociedad en la que están desarrollándose los individuos.

## 2.2 Tipos de condenados.

A continuación reseñaremos ciertos arquetipos de condenados, basándonos en los elementos recurrentes que denotan pecado desde una óptica moderna:

➤ En la cuestión de los condenados que han dejado alguna riqueza escondida, estos retornan para indicar donde se halla el tapado, hecho recurrente también en lo concerniente a las “almas en pena” de la cosmogonía criolla.

En general, ocultar dinero es un suceso antisocial, que alcanza su punto más grave cuando el sujeto muere sin dejar referencias sobre el mismo. Según sea el caso, su castigo será distinto.

- Los suicidas por amor no son albergados en el cielo hasta que llega la hora en que estaba dispuesta su muerte.
- Los que han robado no serán admitidos hasta que reintegren lo que no les pertenece.
- Son los que han muerto con violencia los más terribles, pues en ellos esta violencia se seguirá dando hasta que consigan su salvación.

Éstos últimos son a quienes normalmente se les asigna como morada las cuevas o al lado de los cementerios. Su aspecto varía mucho, de acuerdo a la zona en que se origina el suceso, pero suelen tomar la forma de animal<sup>18</sup> o personas vestidas de negro<sup>19</sup>. Cuando se presentan en las ciudades lo hacen usualmente en procesión, pero muchas veces se muestran solos, escondiendo su aspecto (que es el de una calavera) para no ser descubiertos. Es por esta razón que se les describe como un “bulto” o que están “helados” por falta de vida (frío = muerte).

Arguedas, sobre este hecho, apunta que:

el encuentro con los muertos es tan fácil como ver a los vecinos. Cada indio ha vuelto a ver a casi todas las personas que vio morir; algunos han conversado con ellos, y cuentan con muchos detalles la historia de estas entrevistas: “Su cara estaba cubierta de algodón – dicen- , su voz era gangosa, y cuando al despedirse

---

<sup>18</sup> En los relatos de *Hijas de Kavillaca...* nombran a un ser de este tipo denominado el MATASANGRO: “Hay almas buenas y almas malas, el matasangro es alma mala, dice que se parece a un hombre con cabeza y rabo de animal; el matasangro empuja a las personas para que se caigan por las peñas y mueran...”

<sup>19</sup> Los difuntos se aparecen en forma de luz cuando se trata de almas del Purgatorio y en forma de bulto negro o de hombre grotesco si se trata de almas condenadas

me dio la mano, sus dedos eran unos huesos helados...” Tal parece que relataron hechos comunes, pero quien ha oído estas historias y ya no pertenece a la comunidad india, lleva la vivencia de estos relatos como si algo de la propia muerte se hubiera hundido en la conciencia (*Op. Cit.*, 177).

El condenado busca llevarse a alguien con él, devorar a quienes están salvos. En especial tomar su alma, forma en que encuentra su salvación cambiando su fatalidad por la de su víctima. Si en vida fue incestuoso tratará de llevarse a su pareja. En otros casos buscará de comer la cabeza o los sesos de su víctima, ya que allí radica la sede del alma<sup>20</sup>. Esta intencionalidad del condenado es la búsqueda de su salvación: el condenado implanta su mal en el individuo a quien devora, para así sentirse liberado.

### 2.3 “Condenada” y la cuestión de géneros: Uma / Jarjaria.

Como ejemplos genéricos de estos casos tenemos dos muy conocidos en la serranía: el (la) **Jarjacha** o **Jarjaria** (denominación más castellanizada y utilizada en el Valle del Mantaro) y la Uma o cabeza voladora.

#### ➤ El (la) Jarjacha

Es aquel ser humano (sin distinción de géneros) que se vuelve condenado al tener relaciones sexuales con un familiar consanguíneo (pariente = incesto), o puede ser aquel que transgreda una norma tomada como sagrada por la sociedad (por ejemplo el sacerdote que mantenga relaciones sexuales). Son pues sancionados en “esta vida” (Kay

---

<sup>20</sup> En el mundo occidental la simbología de la “cabeza” va en representación de la individualidad del sujeto, pues en ella se acuna la “razón”; es decir cabeza = razón, basados en el esquema clásico de la Ilustración, representa la simbología del sujeto como individuo. Es por ello que en el mundo andino, el devorar la cabeza -pues en ella está el alma- no es otra cosa que absorber la racionalidad del sujeto hasta anularlo en toda su proyección individual frente a su colectividad.

Pacha) por el “Todopoderoso” y durante la noche se convierten en animal y espantan a los vivos.

Generalmente se convierten en llama (auquénido), aunque también pueden convertirse en otro animal doméstico o en alguna aberración zoológica. La característica de este ente es su grito, una especie de risa expresada en la onomatopeya Jar-Jar-Jar, de donde proviene su nombre.

Como podemos advertir, este relato conlleva una referencia moral indudable: censurar el incesto. No obstante, es necesario entenderlo dentro de las relaciones de reciprocidad propias de la sociedad andina, pues obviarlas conllevan a una inversión del orden moral cosmogónico andino, donde el elemento individual no procesa ni ejerce más reciprocidad en cuanto su orden racional y espiritual ha sido trastornado. Por ello concordamos con Juan Ansión cuando expone que:

no hay que entenderlo en el sentido de una moral puritana individual; es porque las relaciones sexuales entre parientes cercanos amenazan el orden social, son peligrosas y producen espanto y repudio. En efecto, la organización de la comunidad sobre la base de las relaciones de reciprocidad supone que las leyes de parentesco y alianzas posibles entre familias sean perfectamente definidas y respetadas (1987, 153).

Al transgredir el orden (moral, social, espiritual, ...) por cualquiera de sus formas (incesto, asesinato,...), lo que entra en juego es el caos general, colectivo, mas no el individual, ya que en el mundo andino la individualidad se viste de colectividad al ser los individuos parte de un todo cosmogónico; es decir persisten en una columna vertebral fundacional, donde el pueblo es el eje de toda la tradición socio cultural del ande en su interrelación de la comunidad con la tierra y sus tradiciones. Ya en el mundo moderno la individualidad cobra sentido al ser de uso específico de lo racional

-el Yo capitalista, el ego urbano-, donde el mestizaje genera una introspección transcultural de los individuos, y justamente lo individual cobra su grado colectivo en el mundo moderno al asumirse la tradición como función ritual de los niveles originarios (entiéndase como fiestas patronales, bailes típicos, etc).

➤ La Uma

Es una mujer joven (o al menos eso aparenta), que sale a deambular con la cabeza apartada de su cuerpo. Este ente se divide en dos: la cabeza voladora, donde se concentra toda su vida y el cuerpo que permanece inerte mientras la cabeza esté lejos. Sus cabellos son enredados y largos, consume excremento humano, sale siempre de noche (en algunos relatos toman como referencia a las noches en que se presenta Luna llena). En las narraciones sobre este personaje, normalmente, se encuentra con algún hombre sólo, empezando una verdadera batalla. Si logra pasar por entre sus piernas, éste será muerto.

Nótese que entre las piernas el hombre tiene lo que le identifica como varón: sus genitales, su sexo; y al pasar la Uma por entre ellas, lo que pretendería es castrar su definición como varón, por lo tanto anularlo como individuo (recuérdese que en el ande el varón tiene mayor predominancia en la jerarquía social que la mujer), y así ponerlo al mismo nivel, y por tanto matarlo.

O en todo caso si esto no se da, el sujeto podrá atacar a la cabeza o al cuerpo (que yace a un costado) que se encuentran separados. Si ataca al segundo, conseguirá vencer colocando sobre el cuello cercenado cenizas o sal. Si la Uma comprueba que ya no puede adherírsele (debido a la ceniza o a la sal) atacará tratando de cogerse del hombro del hombre, apropiándose de su cuerpo, que tendrá a partir de ese momento dos cabezas.

Nuevamente nos presentan a un personaje que pertenecería a “esta vida” (Kay Pacha) y que es castigada por “Dios” debido a su maldad. Cuando la cabeza se aparta del cuerpo este queda “muerto”, es decir, toda su capacidad vital se concentra en la cabeza (nótese la idea de racionalidad que esbozáramos más arriba) que busca un cuerpo joven para fijársele y consumirlo.

La Uma sería un ente parasitario que buscaría, en un ser humano joven masculino, la vida terrena.

Esta preferencia por los varones, representaría la lucha de éste (del varón) contra seres maléficos, anticulturales, que desafían la voluntad de “Dios” viviendo fuera de las normas cristianas y/o los cánones de la comunidad a la que pertenecen<sup>21</sup>.

Este conflicto presentado entre *Mujer-Condernada* y *Hombre-Humano* es representación de una lucha de géneros. Recuérdese que en el mundo andino el sujeto femenino posee un nivel inferior con respecto al masculino en cuanto a lo que respecta a la toma de decisiones, roles en el hogar y en la colectividad, crianza de los hijos, etc. Entonces, esta lucha Hombre-Mujer, en el relato de la Uma, es una manera metafórica de sentar su superioridad y no convertirse en un varón dominado por la voluntad de su esposa, pareja o conviviente.

Respecto a estas acotaciones es necesario que nos centremos en dos de los relatos que examinaremos a continuación: *Mujer de negro* y *Alma que cruza acequia* (las cuales será transcritas en cursivas). Aunque es poco notorio, entre estos relatos se estaría presentando algún tipo de conflicto de géneros, pues logramos reparar que, a pesar de ser almas condenadas, aquella que está representada por el color negro es una

---

<sup>21</sup> Ciertas creencias indican que las mujeres crueles se convierten en brujas que conservan lazos con las “fuerzas de las tinieblas”. Otros relatos dan cuenta de que las brujas se aparecen en forma de perro, ave (un ejemplo en el Perú es el “Tuco”), es decir que existen varias maneras para defenderse de estas arpías, como colocar una cruz o una herradura en la puerta de la casa, o decir palabras santas.

mujer. La mujer desde la Edad Media ha sido considerada inferior, y esto debido, según la creencia de la sociedad popular, a su tendencia a la caída natural en tentaciones y placeres carnales. Así Irene Silverblatt nos argumenta que

por extensión, si la mujer era naturalmente débil y por lo tanto más susceptible a las tentaciones del demonio, entonces, según la lógica del pensamiento occidental, resultaba más verosímil que fuera ella la responsable de la magia negra y la hechicería que amenazaban las bases de la cristiandad y del dominio colonial. La mujer era percibida como una posible enemiga del hombre, la iglesia y el orden político colonial. En esta forma, un estereotipo social enraizado en Europa devino en parte de la justificación ideológica para la especial persecución de la mujer durante la caza de brujas en su versión peruana (1990, 83)

La misma Irene Silverblatt (1990) nos dice que la palabra “femenino” proviene de dos voces latinas: *FE* que expresaría capacidad para creer, y en este caso a un nivel religioso-cristiano; y *MINUS* que significa menos. Por lo tanto, “Femenino” formularía: *poca fe, fe mínima o de menos fe*. Esta satanización de la mujer<sup>22</sup> sería una manera de subyugar su figura a la masculina, siendo esta última la propicia para gobernar y tomar decisiones.

Concordamos con Pedro Roel Mendizábal cuando aclara que:

el que sectores étnica y culturalmente diversos intercambien elementos y varíen sus patrones de identidad, es un proceso en realidad más antiguo y extendido de lo que supuso la teoría cultural clásica, que definió a las “culturas” como universos discretos y diferenciables. Ocurre que es con la “modernización” que esas fronteras se descubren frágiles y acaso inexistentes. Ahora, bajo el marco de la “globalización” esta fluidez de los referentes culturales ha pasado a convertirse, en cuanto

---

<sup>22</sup> En los Andes también tenemos el ejemplo de la *k'achachola* (chola hermosa), quien, ni bien envilece al caminante más solitario y desprevenido, lo conduce a una galería abandonada de la mina o a la orilla del río, donde lo seduce y abandona antes de que cante el gallo o despunte el alba.

“diversidad cultural” en la nueva versión de la utopía de convivencia armónica que el pensamiento peruano había elaborado décadas atrás. En esto, así como en la propuesta de modernización sobre bases tradicionales transformadas, la propuesta de lo nacional - popular mantiene un interesante paralelo con la propuesta indigenista (2000, 106).

A partir de esta propuesta, en nuestro próximo análisis partiremos de la idea de la resemantización de los componentes ancestrales en un universo moderno y mestizo, donde lo indígena (lo cosmogónico-mítico-mágico-) queda en niveles de representación, sin ser sólo lo sustancial en el pensamiento individual de nuestro Testor. Pero antes utilizaremos algunos ejemplos extraídos de *Hijas de Kavillaca*, para ejemplificar el sentido de nuestro análisis metódico y estructural de lo transcultural como transgresión del pensamiento.

## **2.4 Análisis de los relatos.**

### **2.4.1 Acerca de las Almas.**

#### **1. *Mi abuelita dice que las almas antes de morir...***

CARLA / 16 AÑOS / HUAROCHIRI<sup>23</sup>

Mi abuelita dice que las almas antes de morir recogen sus pasos. En la noche dice que andan haciendo asustar a la gente, o sea que si le cierran la puerta, lo abre con fuerza, la van a cerrar, lo abre otra vez y así asustan, hacen caer algo o malogra los

---

<sup>23</sup> *Hijas de Kavillaca: tradición oral de mujeres de Huarochirí*. Ediciones Flora Tristán - Cendoc Mujer, Lima, 2002, p. 34.



quesos, al menos así dicen. Por eso cuando se avinagran las comidas, dicen que seguro alguien se va a morir, si el búho canta también va a morir alguien y si canta grueso muere un hombre, si canta fino muere una mujer, dicen. Cuando sale el arco iris alrededor del sol también avisa que va a morir una mujer. Uno siempre sabe, siempre avisa, una vez la chuseca estaba llorando, gritando por los techos, entonces mi abuelita dijo:

- Ya pues, si vas a morir, muere tranquilo, no me molestes, yo no te hice nada.

Y se fue ya no molestó, pero también dice que cuando al entrar a algún sitio te causa miedo, dice que el alma está andando, así dicen, pero la verdad es que yo no creo mucho en eso, mi abuelita si cree.

Mis compañeros también cuentan historias de almas: dicen que un día se presentó un alma que no tenía pies, caminaba en el aire. También en el pueblo dicen que por debajo pasan caballeros con caballos en la noche, trotan en la media noche; pero la verdad que no creo, a mí no me gusta escuchar, esos son cuentos, cuentos chinos.

### **El ánima recoge sus pasos.**

En el relato anterior, la voz locutora (o Testora como se le conoce en el campo de la oralidad) es una voz que se manifiesta a partir de un escepticismo ligado a una postura cronológica (tiene 16 años), pues sus raíces les son ya disímiles a partir de que no es parte integral (mental) del mundo representado de la narración, que es enunciado a manera de una anécdota, justamente contada por la abuela. Sobre este supuesto, Guido Delran especifica que

Las limitaciones en el conocimiento no nos parecen explicar totalmente las divergencias importantes. Pensamos que dichas

divergencias son irreductibles porque el conocimiento de las tradiciones se transmite exclusivamente en el marco familiar, por los ancianos (preferentemente los abuelos), los que no saben nada dan como motivo que son huérfanos o no han conocido a sus abuelos. Es entonces la familia el lugar de la iniciación a las tradiciones. (1974, 27).

Lo interesante de la enunciación que establece la muchacha, es que, aun contra su escepticismo, nos narra las arraigadas creencias que parte de un pueblo y va hacia el pueblo. Es decir, los mitos y creencias se connotan bajo parámetros reales mientras se les una a lo mundano, lo cotidiano. La muerte está ligada al rutinario caminar, al mundo de lo mortal, pues aun muerto el individuo, su ánima deambula sobre sus pasos, por eso el "recoger sus pasos" es un estado de transición entre el mundo mortal y el mundo de lo profano (va en búsqueda del pase hacia su nuevo mundo, aunque quizás no logre encontrarlo), además es un estado físico, pues el alma tiene la potestad de mover cosas (abrir y cerrar puertas) y ello se liga a lo natural: hasta los seres naturales como los animales, o los fenómenos de la naturaleza como el arco iris, son receptores y anunciadores de que alguien va a morir, o que un alma deambula, diferenciando a cierto tipos de animales por sus características o por su simbolización; también por el tipo de canto de estos animales se puede diferenciar si es varón o mujer la persona que va a morir. Entonces se les cataloga como agoreros de la muerte.

También notamos una diferenciación, entre líneas, del tipo de almas, connotándolas bajo un cierto grado de maldad, pues hacen que se malogren las cosas al solo contacto con su "presencia" profana, o "al entrar a algún sitio te causa miedo". Por lo que observamos, según el relato, que el Testor (o la Testora en nuestro caso) alude a lo sobrenatural a partir del miedo a lo desconocido, por lo tanto asume un rol de

maldad, diferenciando esa maldad como desconocimiento, no como acción sobre los propios individuos.

La Testora, por la edad que presenta, posee en términos elementales una postura antagónica frente al mundo mítico andino. Su discurso refleja una mirada moderna ganada por la sociedad heterogénea, transcultural (y como elemento de la transculturación: el raciocinio), producto de la mestización de las costumbres y creencias de su región (espacio donde se desenvuelve)<sup>24</sup>. Es por ello que al nombrar a los mitos, tenidos como reales y fundamentales en el actuar de sus antepasados, como “cuentos chinos”, lo que hace es diferenciar su postura de la de éstos: que creían, aceptaban y hasta conjuraban algún efecto natural, como el avinagrarse de la comida o el volar de un ave sobre la casa, como símbolo real del advenimiento de la muerte o el deambular de un ser ya no terrenal. La mestización ocurre cuando ya no se acepta la dimensión religiosa de lo tradicional y, por el contrario, se busca nuevas perspectivas de desarrollo cultural, aunque, como vemos, la tradición persiste y subsiste aun por sobre la mentalidad moderna, y los mitos y creencias absorben el nuevo mundo representado, aunque sin la connotación verídica predecesora, pero manteniendo una base mítica o por lo menos de duda y respeto ante un elemento sobrenatural y funcional sobre las creencias de toda una tradición.

---

<sup>24</sup> Este cambio en el pensamiento de la testora, se debe al proceso de aculturación que sufre el sujeto primario frente a la modernización de las sociedades tradicionales debido a los procesos sociales (migración, masificación, mestizaje, superación tecnológica, etc) que modifican tanto el espacio como los imaginarios tradicionales e ideológicos de las nuevas generaciones, producto de lo que se conoce como “cultura de masas”, heterogeneidad multicultural o mestizaje. Así, Henri Favre confirma que “el término de mestizaje no se refiere ya a la amalgama de las razas sino a las mezclas de culturas” (1998, 49), por ello se deviene en la aculturación que es el proceso mediante el cual la cultura andina y la cultura occidental, que por principio se plantean como complementarias, deben interpenetrarse, intercambiar entre ellas préstamos, y reducir poco a poco sus diferencias, hasta el momento en que forman una sola y misma cultura en base a la articulación del sujeto Misti, el cual expone, justamente, un discurso bicultural, donde ambas culturas construyen y confluyen una identidad mestiza que busca superar las fronteras de la dicotomía social antagónica.

Por ello presenciamos y establecemos críticamente los vínculos étnicos y de costumbres relacionados a la ciudad, y resaltamos el orden (o desorden desde el plano sobrenatural) del pueblo sobre la modernidad como enajenadora del individuo y sus costumbres.

## **2. *Hay almas buenas y almas malas...***

ALEJANDRA / 13 AÑOS / SAN ANDRES DE TUPICOCHA<sup>25</sup>

Hay almas buenas y almas malas, el matasangro es alma mala, dice que se parece a un hombre con cabeza y rabo de animal; el matasangro empuja a las personas para que se caigan por las peñas y mueran. Dicen que un señor venía de noche de abajo con su hijo y con su burro y cuando se fue a orinar se le presentó el matasangro y le empujó para abajo y murió. Otro señor por Lansasa murió, fue a Lansasa porque pensaba que su mujer estaba con otro hombre y se fue borracho a buscarla en la noche, a las diez de la noche y ahí se le presentó abajo, en un sitio bien feo, delgadito nomás era el camino y peña adentro ha muerto el señor también; por eso dice que cuando estás mareado se te aparece más.

### **Categorización de las almas.**

En su relato la testora hace una clara diferenciación en la definición de “Alma”, pues para su concepción existen “buenas” y “malas”, siendo de la segunda categoría un

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 55.

personaje en particular conocido como el “Matasangro”; el cual atenta contra los seres humanos, quitándoles la vida.

Para explicar esta situación, Alejandra (nuestra voz enunciante), se vale de dos ejemplos:

1. Hombre que venía de noche y que al ir a orinar es empujado al vacío por el “Matasangro”, acabando con su vida.

MATASANGRO	-----	HOMBRE (orinando)
(Activo)	Ataca de noche	(Pasivo)

2. Hombre en estado de ebriedad, que buscando pruebas de la infidelidad de su mujer, es arrojado “peña adentro” por el “Matasangro”.

MATASANGRO	-----	HOMBRE (ebrio)
(Activo)	Ataca de noche	(Pasivo)

Sobre la base de estos ejemplos podemos anotar:

- a) En ambos casos las víctimas son varones adultos.
- b) Todo se produce durante la noche.
- c) El lugar es junto a una peña.
- d) La situación que viven es de desatención (estado de pasividad).

Por lo tanto, en este relato, como en el anterior, vemos que hay una definición de lo sobrenatural a partir de las muertes de estos personajes, sin que su muerte se pueda esclarecer por causas reales, factibles, mas si a modo de castigo al que orina y ensucia la tierra, que es parte vital de toda tradición mítica religiosa, y al otro por borracho y dudar

de la fidelidad de su mujer; certificando y aceptando lo sobrenatural como elementos purificadores y moduladores entre la propia maldad que significa el matar, cancelando así la estadía de estos individuos en el mundo de los vivos. Es decir, estos hombres murieron al encontrarse en culpa, mas no por un descuido como el caerse y matarse propio de sus estados: orinar al filo de una peña, o estar borracho y caminar en zonas inseguras, lo que conlleva a evidenciar que el pueblo (por tradición), necesita creer y mantener estos mitos como moduladores de las normas morales y de buenas costumbres en sus habitantes, así el grado de lógico racional no sea el más adecuado.

Lo interesante aquí, a diferencia de la anterior Testora, es que lo cronológico no influye en la aceptación del mito y su enunciación como real, por lo que deducimos que no ha habido una clara modernización en el pensamiento mítico del enunciante, pudiendo vislumbrar que el pensamiento mítico sobrevive por sobre la cambiante modernidad, y se mantiene presente la tradición en clara resistencia al cambio que es objeto del pensamiento del individuo, justamente por mantener las normas y las costumbres ancestrales.

### 3. *Las Almas cantan cuando ya va a morir una persona...*

ANGÉLICA / 14 AÑOS / SANTIAGO DE SURCO<sup>26</sup>

Las Almas cantan cuando ya va a morir una persona, algunas aves también cantan, el tuco, la shusheda y a los ocho días que cantan se muere una persona, por ley muere. Las almas también se presentan en sus cajones en las calles y en la iglesia. Una

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 71.

vez que iba con mi abuelita a mi tienda, la puerta de la iglesia sonaba, todo sonaba, la balanza, el mostrador, se sentía clarito pasos de un hombre. ¡Qué miedo me daba!, sudando estaba porque cuando el alma aparece parece que se saliera el pelo, parado se queda.

### **Canto de mal agüero.**

En este relato, lo que se evidencia es una exposición de la misma muerte (las ánimas cantan) al conseguir un nuevo individuo al mundo ultraterreno. También el canto de ciertas aves (Tuco - Shusheda) sirve de aviso o anunciación (como mal agüero) de una próxima muerte, estas son mensajeras de la muerte. Se observa un tiempo definido para la cancelación de la vida después de dicho canto: la víctima fallecería en un lapso de tiempo de ocho días después (en este punto la testora es muy específica), pues además de dar fechas concretas asegura: “por ley muere”; esto quiere decir que no existe posibilidad de sobrevivencia (para ella este acontecimiento es cien por ciento fehaciente). Por lo tanto seguimos con el tópico de asentar que la muerte es un elemento físico, pues además de cantar su próxima caída, la ley natural del cuerpo es morir, y aquí se fecha a partir de la anunciación natural del canto fúnebre que el cuerpo “recoge sus pasos” haciendo sonar y mover las cosas, es decir, haciéndose notar a manera de despedida.

1. ALMAS ----- CANTO ----- MUERTE

2. TUCO/SHUSHEDA----- CANTO ----- MUERTE

La manera en que se presentan las “almas” es de forma aterradora: “... en sus cajones en la calle y en la iglesia”. Ella narra una experiencia en la cual el contacto con este tipo de seres no fue nada agradable, sino que por el contrario expresa: “qué miedo me daba”. Con esto se infiere el rechazo a este momento vivido y el peligro latente que sintió al experimentarlo.

Podemos afirmar que en este caso “las almas” y estas aves, al ser las portadoras del anuncio de la muerte de otras personas, serían consideradas como malignas o de mal agüero y por lo mismo rechazadas y temidas por la población. Además ya observamos una resemantización del componente tradicional del “velar” al difunto, pues ahora es en la iglesia y con cajón, elementos propios de la castellanización de lo andino: son elementos del *Otro* dominante que asumimos en la conquista, pero que mantenemos en la tradición básica de velar a nuestros difuntos.

#### 4. *Mi abuelito me contó sobre las almas...*

LUCÍA / 15 AÑOS / SAN DAMIÁN<sup>27</sup>

Mi abuelito me contó sobre las almas: dice que las almas salen, andan por la noche y te hacen asustar. Una vez dice que fue mi tío que le siguió, de su chacra estaba viniendo a las once de la noche y le siguió el alma, con un cajón le seguía, donde el andaba le seguía, le siguió hasta el pueblo, y cuando mi tío cortaba camino, de nuevo se le aparecía delante suyo. Menos mal que mi tío le ganó en llegar a la casa porque si el

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 79.



alma le ganaba, mi tío moría, pero mi tío le ganó en llegar y por eso el alma se murió. Hay almas buenas que ya están muertas o se van a morir, y las malas están buscando vida, quien la salve, así son. Su espíritu sale a andar por la calle, donde ellas han guardado algo por ahí van y las almas malas están buscando la vida de alguien que esté solo, entonces le agarran, le matan y el alma se salva. En las noches salen las almas, por eso yo no salgo, mi mamá tampoco quiere que salga. Dicen que el alma es una sombra negra que camina en altito nomás, no pisa el suelo, camina como un aire y cuando se presenta y le miran desaparece, esas son las almas malas. En cambio, las almas buenas salen de blanco o se parecen a perros; en cualquier cosa, dicen, se van pareciendo estas almas.

### **Las almas salen de noche.**

Podemos notar que existe una temporalidad en cuanto al orden del sujeto respecto al de las almas: solo salen de noche, lo cual verifica el tiempo liminal entre ambos planos existenciales (lo ultraterreno aparece únicamente en tiempo liminal pues se abre la puerta que une los dos mundos, el de los vivos y el de los muertos, produciéndose un mundo al revés, donde se mezclan ambos espacios y se trastoca la lógica de la vida), y es la noche el componente que absorbe la luz y es el matiz que esconde la penuria del recorrer del alma, pues ésta oculta al espectro de los ojos acusadores del individuo mortal, sin ser esta la intención del individuo, solo que el alma reconoce en la mirada del sujeto todas sus culpas y desaparece. Además en la presentación y el hostigamiento del alma hacia el individuo, en diferentes sucesos, acechándole con un cajón solo refuerza el grado de maldad que los ubica, pues el cajón (en el alma mala) es el símbolo

de encierro y muerte para el individuo que logre ser atacado por ella. Aquí se sigue la distinción de lo “bueno” y lo “malo” al referirse al tipo y el obrar de las almas, y se les distingue con un color específico a modo de simbolizar la gravedad de su anterior vida, por lo tanto hay una concientización del mundo ultraterreno, también hay una resemantización en cuanto a la conciencia de pecado de la misma alma: “camina como un aire y cuando se presenta y le miran desaparece, esas son las almas malas”, pues aun estando atada al plano terrenal no logra ubicarse dentro de la corporeidad de la tierra, por eso flota sobre el piso, no logra tocar la tierra, ya no pertenece a este mundo, y al mirarla y al desaparecer significa descubrirla en pecado, pues si ella logra atrapar al individuo sin que se la mire de frente, mata apoderándose del alma a manera de intercambio con la suya, salvando de este modo su penar.

Lo que se sigue evidenciando a lo largo de los relatos es que existe una conexión física entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos, pues el alma no abandona totalmente la tierra, ya existe una tarea pendiente o un elemento añadido que pertenecía al difunto, cosa que lo mantiene “atado” a la tierra. Ese elemento puede ser su propio pecado que le impide dejar el mundo de los vivos y que lo lleve a buscar el intercambio con el alma de otro individuo para su salvación, o simplemente el recorrer los lugares por donde vivió a manera de hacer conocer su muerte y despedirse.

Es conocido que al alma se le reconoce desde varias formas. Una de ellas es la de metamorfosearse en animales, en donde al perro se le asigna al alma buena, pues el perro es sinónimo de protección y fidelidad al hombre.

### 2.4.2 Acerca de los Gentiles.

#### 1. *Por el cerro, más arriba de donde pastan el ganado, hay abuelitos...*

ANGÉLICA / 14 AÑOS / SANTIAGO DE SURCO<sup>28</sup>

Por el cerro, más arriba de donde pastan el ganado, hay abuelitos, los abuelitos asustan y la gente se cae, entonces se tiene que ir a poner su coca, su cigarro, porque si no le ponen, si no les juegan a los abuelitos, a las calaveritas, hacen daño, asustan, salen granos por todo el cuerpo y sueñan feo. El descambio lo hacen señoras que entienden de esas cosas, hacen con cuy, cigarro, coca y pisco y luego se lo toman y rezan y a las doce de la noche van al sitio donde se asustó la persona, matan un perro y hablan con el abuelo y el abuelo pide más sangre, más plata, le dan y tienen que ganarle en llegar a la casa, porque si el abuelo gana muere la persona.

#### **Donde habitan los abuelitos.**

La testora ubica a los Gentiles<sup>29</sup> en lo alto de los cerros, es decir, el lugar donde habitan o al menos se encuentran sus restos óseos. A la cúspide de estos cerros se les considera como un espacio liminal entre el cielo y la tierra. Justamente en lo liminal se dan las apariciones de los sujetos condenados, y, como los campesinos pastan al ganado

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>29</sup> Guido Delran (1974), en un acercamiento a la historia mítica de Paucartambo, nos expone que esos abuelitos, esa calaveritas, son los denominados Gentiles –como se verá en el relato siguiente–, que son nuestros antepasados andinos, incluso anterior a los Incas. Estos Gentiles adoraban a la Luna, y una de sus costumbres eran la antropofagia.

en las alturas, estos espacios se tornan peligrosos ya que estos individuos (seres humanos vivos) pueden ser asustados por los Gentiles, y, por ende, caer de las alturas.

A los Gentiles se les denominan “abuelitos”, diminutivo que contiene una idea de cercanía y familiaridad, a pesar de la amenaza que estos representan para los pobladores. Es decir, se les reconocen como ancestros, propios de su localidad ya que estos son parte de la identidad colectiva del pueblo, desde un punto de vista mítico.

El castigo que otorgan estos “abuelitos” generan serias consecuencias: susto, granos en el cuerpo, sueños aterradores, y, en algunos casos, la muerte; que sólo serían superados con el “pago” (retribución en ofrendas) a estos personajes. Es decir, se pide disculpas por la infracción cometida a través de personas especializadas en la materia (en este caso señoras con experiencia en la sanación y/o curación de este tipo de “males” ultraterrenos) con ayuda de pasadas de cuy, rezos, ofrendas (cigarro, coca, pisco) y hasta sacrificios de animales, en este caso perros. El Gentil exige retribuciones: ya sea en sangre, así como plata (dinero). Si esto no se cumple el final de la víctima, luego de una penosa agonía, sería la muerte.

Nótese, dentro de la perspectiva modeladora del mito y la memoria narrativa, los fundamentos sexo y edad dentro de la enunciación (no del enunciado): al ser una niña (14 años) la que informa, y al asegurar que existen estos entes dentro de su terruño sin haberlos visto, lo que establece es una aceptación de la insipiente identidad mítica, propia de su edad y del proceso transcultural que ocurrió (y ocurre) dentro de las sociedades originarias andinas. El sujeto, en este caso la testora, lo que intenta es significar y validar -a partir de una mirada genérica puesto que no establece elementos fácticos reales- una identidad mítico-religiosa (condenados, ofrendas, chamanería, etc) pero que está inserta o asimilada (en un nivel de sincretismo o aculturación) dentro de

los nuevos escenarios sociales. Es decir, la identidad mítica pervive dentro de los nuevos elementos sociales, no se pierde por el proceso de modernización.

## ***2. Los cuerpos de los gentiles no han desaparecido...***

MARILÚ / 38 AÑOS / SAN JERÓNIMO DE SURCO<sup>30</sup>

Los cuerpos de los gentiles no han desaparecido a pesar de los tantos años que ha pasado eso. Ellos se conservan enteritos, hasta tienen un poco de piel y de pelo. Los gentiles como están secos chupan a la gente para que se vuelvan igualitos a ellos. Para que no hagan daño tenemos que darles su regalito o sino nos tuerce el cuello y morimos hinchados. El hijito de mi cuñado estuvo estudiando en Matucana, el chico se venía caminando hasta acá y un día se sentó a descansar y se quedó dormido. El no se había dado cuenta, pero ese lugar era una cuevita de gentil. Al chiquito le empezó a salir granos por todo el cuerpo, nadie sabía lo que era y no le llevaron al curioso. Tarde se dieron cuenta, empezaron a curarlo pero ya era tarde, eso tiene un tiempo de curación nomás, si se pasa ya no se puede hacer nada, el chiquito se había secado todito, igualito que gentil estaba. El tiempo de curación es un mes, se pasa el mes y ya no tiene salvación. En cambio, cuando a mi primo le sopló el gentil sí lo pudieron salvar, rápido le hicieron curar. Él había entrado a la casa del gentil con sus dos primos, pero como el era el más débil le cogió a él. Cuando llegó a su casa estaba hinchada su cara, ronchas nomás había en su cara. Al ratito se empezó a torcer su cuello y a dolerle el hueso. Su mamá rapidito cogió maíz blanco, ají amarillo y comenzó a molerlos y después a

---

<sup>30</sup> *Hijas de Kavillaca: tradición oral de mujeres de Huarochirí*. Ediciones Flora Tristán - Cendoc Mujer, Lima, 2002, p. 153.

tostarlos. Con este preparado le pasó por todo su cuerpo, al día siguiente se fue a la casa del gentil donde el había entrado a pedirle disculpas. Ella le llevó su canchita, su maíz, coca, pisco, su cigarro nunca debe faltar para ellos; justo al medio día llevó su regalito y lo dejó junto al gentil. Tiene que ser al medio día porque ellos salen a esa hora a solearse, están allí sentaditos en su puertita como si fueran unos viejecitos. No se puede entrar a otra hora porque pueden soplar y matar a la gente. Pobre de uno que vaya y coja sus huaquitos, lo mata el gentil. Para poder entrar hay que pedirles permiso y llevarles sus regalitos, pero no lo puede hacer cualquier persona, hay que saber, los curanderos saben, ellos sí pueden entrar.

### **Cuando a mi primo le sopló el gentil.**

Desde la perspectiva del anterior relato, podemos delimitar ciertos tópicos comunes que conllevan a definir al mito y la memoria narrativa como representación de una identidad colectiva. Estos son la presentación de los Condenados como Gentiles, la presencia del elemento “daño”, producto de la intromisión de los individuos en territorios propios de estos seres, la presencia de los ritos y “pagos” para revertir este daño, y la presencia del elemento liminal, propio de la confrontación de los planos terrenos y ultraterrenos (vida y muerte). Pero a diferencia del relato anterior (“Por el cerro, más arriba...”), aquí hay una representación “verista” del elemento añadido, el mítico; es decir, la testora, al ser de mayor edad, y por tanto, poseer una conciencia madura de su identidad social y mítica, se inserta como personaje dentro de su discurso y nos hace partícipes de que los elementos condenables (los Gentiles, el daño,...) son parte de su cotidianidad. Por ello, los Gentiles se conciben como objetos-individuos

míticos: cobran vida, pero se mueven en su propio espacio (el liminal, allá en las alturas). Al respecto, el mismo Guido Delran nos aclara, sobre los acercamientos a los Gentiles y sus restos (a quienes en Paucartambo se les conoce como **machus**), que:

Los restos de la **machus** son las momias que se pueden hallar hasta hoy en varias partes huecas. Pero los **machus** siguen viviendo, incursionan a veces en nuestro mundo. Es peligroso encontrarse con ellos. A veces se enamoran de los varones y mujeres contemporáneos; estas uniones son estériles y el varón o la mujer seducidos se enferman y se van secando poco a poco. Se trata de una enfermedad llamada **machusqa** cuando es una mujer la que se enferma, y **joyosqa**, si se trata de un varón. (*Ob. Cit.*, 15).

La relación de insertarse dentro del discurso mítico religioso, y decir: “esto me pasó” o “yo lo vi”, lo que intenta es asentar, de una buena vez, la identidad social y la identidad mítica del poblado dentro de la cosmovisión colectiva nacional (esto los diferencia del imaginario social de otros poblados, y del país en general), y presentar los códigos elementales y rituales (la chamanería, la forma de realizar las curaciones, y qué y cómo son los “pagos”, y, sobre todo, qué significan los Gentiles para su función social moral) dentro del mito, para que los lectores (los sujetos externos, ajenos a su cultura, o los nuevos sujetos aculturados) aprendamos y aprehendamos los niveles de la representación como elementos modeladores reales, y como tal los aceptemos y valoremos dentro de la construcción de una sociedad que deja de ser ya originaria, pero que mantiene sus fundamentos éticos-míticos y sociales que lo avivaron.

### **CAPÍTULO III:**

**ANTECEDENTES, ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN  
DE LOS RELATOS: LOS MITOS Y LA TRADICIÓN  
ORAL.**



Con la elaboración de estudios sobre Tradición oral, lo que se intenta explicar son las relaciones subyacentes dentro del pensamiento andino en su articulación directa con los medios socioculturales -de los sujetos y su entorno-, en donde confluyen una serie de definiciones y razonamientos que surgen substancialmente a partir de ese propio pensamiento (donde se circunscriben los mitos, o, en nuestro caso metodológico, los relatos adquiridos), a partir de valores que colindan con lo topográfico, lo religioso, lo ideológico o la creencia de que en el universo andino existen mundos simultáneos, paralelos y comunicables entre sí, en los que se reconoce la vida, la muerte, la relación entre las entidades naturales y espirituales, y en donde se postulan “verdades” intangibles que cobran vigencia de pueblo en pueblo a partir de la noción de una identidad mitificadora<sup>31</sup> (tomada desde los planos de lo real maravilloso: el plano de la naturaleza, el plano humano y el histórico) que se estructura en la representación de las diferentes simbologías que buscan la descripción de un estado en el universo andino.

Ranulfo Caverio nos orienta que “el mito formula las propiedades esenciales de la experiencia social en términos de acontecimientos *genéricos* en un nivel que trasciende cualquier contexto específico de relaciones o eventos históricos” (2001, 34). En nuestro caso especial, al ser nuestros relatos adquiridos dentro del seno familiar de nuestro informante<sup>32</sup>, y por tanto ser de uso particular, formulamos que estos conservan una

---

<sup>31</sup> El pensamiento indígena (vinculado con la naturaleza, con el mito y con el pasado, para articular su presente) se sostiene desde dentro de su existencia, en la percepción que desarrolla para percibir su mundo a través de los caracteres sobrenaturales de su cultura. Este pensamiento e identificación se argumentan a partir de vertientes como lo real maravilloso, que toman a esta dimensión como circunstancias propias del entorno natural en que se desenvuelven, y que, por lo tanto, fomenta el descubrimiento de los sectores desconocidos del espacio mítico del individuo andino, captando circunstancias taumatúrgicas como verídicas en el flujo de lo que sería habitual, fortaleciendo y esmerilando la comprensión en la idealización del cosmos del orbe serrano.

<sup>32</sup> Cabe resaltar que los relatos narrados por el Sr. Jorge Gutiérrez Casquino son propios de la tradición de su familia, es decir, no son de conocimiento público o forman parte del colectivo de la zona; sino que están basados en experiencias vividas por sus ancestros (en el Distrito de Oyolo, Provincia del Paucar Sara-Sara, Departamento de Ayacucho). Pero, siguiendo a la tradición oral, estos relatos relacionan sus

imagen que se somete al sistema simbólico (de representación social), a partir de expresiones concretas (tópicos o arquetipos recurrentes) donde se suprime parcialmente la importancia ideológica (propia de la familia) hasta plasmarla como circunstancial en la experiencia moderna. Esto conlleva a que la modernidad y el mito (en la perspectiva de los relatos) coexistan dentro de los sucesos de una familia, y tomen forma al ser anexadas dentro de la representación de toda una tradición. Señalamos para ello ciertos elementos que son reconocibles dentro de toda una tradición mítica religiosa, en donde cada mito se modifica de acuerdo a su antigüedad, ubicación geográfica y cultura donde se desarrolla. Además es necesario esclarecer que el mundo andino, en una etapa inicial, estaba vinculado a una vivencia significativa, la cual buscaba *revalorizar* su condición sociocultural indígena. Pero a partir de los procesos propios de la transculturación, el mundo andino es absorbido y recategorizado a través de los procesos que sufren sus sociedades, sea por los remanentes migratorios del campo a la ciudad, sea por el cambio en la mentalidad cultural del indio hacia lo criollo, conocida como aculturación, lo cual produce al sujeto mestizo. En este caso, nuestro Testor es un migrante (mestizo en primer grado al provenir de la sierra), por lo cual, precisamente anhela recobrar ese carácter mítico y maravilloso de su sociedad originaria (al momento de formular los relatos), pero ya en el terreno de las ideologías encarnadas en el folclor. Sobre este aspecto, y en alusión directa a la formación de las sociedades latinoamericanas, Néstor García Canclini nos sostiene que:

los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del

---

características a otras historias del mismo corte. Los relatos presentados para su estudio han sido titulados, debido a su contenido, como: “Mujer de negro”, “Alma que cruza acequia” y “Duende”.

hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales (1990, 71).

Y justamente esa hibridez social es lo que permite anexar los imaginarios andinos en las mentalidades y en los escenarios modernos

Como el mestizo, el migrante es también un sujeto social, y más aún cuando es él quien nos narra los relatos presentados, y es allí justamente (en la narración) donde surge el problema del “testimonio” y su relación con la oralidad al penetrar en la crítica que formula a la oralidad (las leyendas, los mitos, los relatos orales...) fuera de la tradición literaria. Debido a esto cuando en el universo literario tratamos al “testimonio” se presentan conflictos como el de la propia oralidad, la noción de la voz del otro, su adecuada interpretación hasta el punto de alcanzar el origen del asunto, y ese es el de obtener la manifestación que abarque -entre otros distintos factores- sus inquietudes, tradiciones, conflictos de comunicación, maneras de razonar, proceder, existir y subsistir ante una circunstancia en especial. Siendo nuestro planteamiento rescatar, investigar y examinar, en estos relatos, la configuración del individuo, y la confrontación de culturas, a través de un procedimiento de transculturación en donde el sujeto acoge, obtiene, incorpora y aplica las nociones básicas de otra civilización, siendo él mismo un híbrido cultural (ya no es un indígena el que cuenta, sino un mestizo o un aculturado: nuestro Testor), basándonos en que la difusión de los mitos de manera oral han sufrido variantes en sus formas. Surgen nuevos elementos, contextos, actores, etc., fruto de la masificación, de la migración y de la obtención de una nueva cultura ajena a nuestra cultura originaria, pero que conserva la misma temática o la misma

enseñanza; siendo este asunto fundamento de nuestra perspectiva: cómo subsiste la temática andina usando ciertos elementos propios de la modernidad, tales como vestimenta, creencia o habla.

### **3.1 Los mitos y la tradición oral. El agua en la Cosmogonía andina.**

Como iremos anotando, nuestra intención de trabajo parte de la explicación del sentido que adquiere el agua<sup>33</sup> dentro de una tradición primigenia (la andina), como ente purificador, fecundador, castigador y nexo entre dos mundos: el Kay Pacha (el de los humanos) y el Uku Pacha (de los espíritus o “no humanos”), y cómo se aplica este sentido a nuestros textos; encontrando el porqué este elemento ejerce un poder que limita, sitúa e irrumpe en su paso a las almas (es decir, es de tránsito y ubicación). Igualmente nos interesaremos en el significado del tiempo en que se dan tales manifestaciones, donde ocurren los encuentros entre lo alterno (humano) y lo subalterno (condenado) en un punto y escenario netamente liminal; recuperando las peculiaridades de estos enfrentamientos que se modifican en correspondencia a un paradigma lógico que cambia los juicios de una tradición en su enfoque ancestral de los elementos, es decir, que estos se alteran según los procedimientos discursivos específicos de la

---

<sup>33</sup> Hay que tener en cuenta que en el mundo andino, el agua es un ser vivo, divino, base de la reciprocidad y complementariedad en las tradiciones y costumbres del imaginario, creador y transformador del espacio geográfico, natural y sobrenatural del ande. El agua es mucho más que un recurso hídrico al provenir de Wirakocha, dios creador del universo, que fecunda a la Pachamama (madre tierra) y permite la reproducción de la vida. En la actualidad ha pasado de ser ese elemento arquetípico de la antigüedad para convertirse en una suerte de motor que mueve al mundo, por ser necesaria a los individuos y para la construcción de la vida industrial moderna.

En la sustantivación del elemento agua antecede el artículo masculino el (el agua), que implica un rol creador y fundador. Pero esta sustantivación puede adquirir connotaciones femeninas al asumírsele de acuerdo al lugar que la contenga, como es el caso de la laguna, la *paqarina*, o la acequia, las cuales abundan en el ande y es donde se dan la mayoría de referencias sobre aparecidos; por ello algunas aproximaciones la consideran femenina, aunque en su enunciación ya no le anteceden el artículo masculino (que se renueva en el río, el *puquio*, el manantial o su referencia al lugar de origen divino) sino solo el sustantivo seguido de su calificativo (agua correctora, agua verdosa, agua mítica) o el continente toma su valor (laguna purificadora). En nuestro análisis usaremos las dos connotaciones (masculina y femenina) al hacer referencia tanto al elemento conceptual primario (el agua) como a su ubicación (lagunas...), y la caracterizaremos a partir de su implicancia con los sujetos y agentes de los relatos.

modernidad, o la transculturación -en que está inmerso nuestro Testor-, mas esta tradición pretende conservar su forma mítica. Por ello, es necesario conocer el tratamiento del agua dentro de la tradición que nos antecede.

Hemos considerado idóneo recurrir a criterios determinados dentro de la tradición, para tener presente la práctica cultural y mítica que indaga en la generación de una identidad. Asimismo, Antonio Cornejo Polar argumentaba sobre este proceso de indagación y conformación de la identidad mestiza con su base andina, que:

cuando se comienza a discutir la identidad del sujeto y la turbadora posibilidad de que sea un espacio lleno de contradicciones internas, y más relacional que autosuficiente, lo que se pone en debate, o al menos el marco dentro del cual se reflexiona, no es otro que la imagen romántica del “yo” (1994, 19).

Puesto que a partir de la creencia y postulación (el “yo” que postula) de los diferentes mitos o leyendas, debemos entender que la Cosmovisión es la concepción e imagen del mundo de los pueblos mediante la cual se percibe e interpreta el entorno natural y cultural. La cosmovisión se fundamenta en la cosmogonía que es la fase mitológica de la explicación del mundo y se organiza en la cosmología, que es la lógica mediante la que se organiza la sintaxis del pensamiento. En este caso es el agua y su fundamentación semántica del espacio (el tema) y la ubicación de los individuos (los elementos) como ejes moduladores de la presencia del mito.

Anterior a la Conquista de nuestro territorio, los relatos de espantos y aparecidos, enraizados en la creencia popular, han sido propagados de generación en generación. Debido a esto, la creencia europea de fantasmas, brujas y duendes se fusionan con los mitos (en este caso, de seres del agua) andinos, selváticos y/o costeños a través de un

sincretismo cultural originado en la apropiación de sus vocablos para nombrar a los personajes o entes de los mitos americanos. Es decir, los nombres recurrentes dentro de la tradición mítica europea aparecen dentro de la andina para definir a los seres sobrenaturales.

Haciendo referencia a este proceso como “adaptación en resistencia”, Ranulfo Cavero nos señala que

la resistencia no debe verse sólo como oposición, confrontación, conflicto. En este proceso social las sociedades indígenas a la vez buscan formas de adaptación a la nueva situación que les toca vivir, para ello usan elementos del conquistador y los símbolos del pasado pre-colonial dentro de una realidad alterada. Igualmente no se trata sólo de la defensa de la cultura tradicional como estuvo, sino la resistencia genera una cultura nueva, una fresca identidad dentro de una perspectiva de transformación (*Op. Cit*, 36).

Ciertos relatos de la tradición oral son maravillas de la imaginación popular, la cual no siempre es una tergiversación del raciocinio, sino un modo de manifestar las emociones y sensaciones del alma mediante símbolos e imágenes. En cambio otros, de gran capacidad sugerente y enunciación lacónica, hunden sus orígenes en las culturas ancestrales y son partes claves del folclor, porque son ejemplos vivos de la fidelidad con que la memoria colectiva guarda el ingenio, el conocimiento popular. La población andina conoció su concepción y cosmovisión mediante la oralidad: leyendas, cuentos y distintas narraciones. A su vez la carencia de escritura fue uno de los inconvenientes principales que los expertos perciben en el estudio de la cultura prehispánica. Si los mitos se mantienen, es debido a la tradición oral que los transmite de generación en generación (como ya anotamos en su momento).

Cada cultura tiene un pensamiento sobre su realidad, pues, como opina Max Hernández: “la carencia de escritura entre los naturales y lo confuso de la fuentes españolas no otorgan una seguridad en el desarrollo de los sucesos. El mito ofrece una versión andina vinculada a los posibles acontecimientos” (1985, 67), y de acuerdo a éste, existe “percibiendo” y dejando de “percibir” determinados aspectos<sup>34</sup>.

No existen textos (en el sentido de textos escritos) directamente proporcionados por los pueblos, los únicos restos son arqueológicos, o vienen de las conocidas crónicas hechas por los extirpadores de idolatrías, a partir de un proceso de recolección de historias orales.

La idea que tienen del mundo ha evolucionado mediante un prolongado curso de interacciones entre las etnias y el entorno habitual que les vale de sustento para su permanencia y difusión, por ello cada grupo étnico adquiere particularidades que las diferencian de otras. En nuestro caso, la conformación de los mitos o relatos recogidos en la tradición oral es la justificación a las diferentes formas de manifestación de lo “sobrenatural”, y validan ciertos aspectos mítico-religiosos de un pueblo o de una tradición.

Tenemos así como un antecedente básico al “Manuscrito de Huarochirí” conformado por los relatos recogidos por Francisco de Ávila (siendo la primera traducción completa al castellano la de José María Arguedas, bajo el título de *Dioses y hombres de Huarochirí*, 1966), donde se busca representar la génesis de la presencia indígena en estas tierras, así como el hecho del origen de su cultura y religión, y como

---

<sup>34</sup> El mito formula las propiedades esenciales de la experiencia social en términos de acontecimientos *genéricos* en un nivel que trasciende cualquier contexto específico de relaciones o eventos históricos. Al mismo tiempo que sirve como referencial para eventos históricos, presenta modelos que estructuran la acción histórica. La historia, a su vez, se preocupa básicamente con el nivel de las relaciones específicas entre acontecimientos específicos. Puede servir como justificación para determinadas situaciones como también como estrategia para la acción sociopolítica en el contexto actual.

con el tiempo y la evolución de las ideas por medio de la catequización se alejan de las mismas encontrando el camino de la “salvación espiritual”, en donde el agua es elemento modulador para la aparición de los dioses y una vía para el tránsito de diferentes seres, sean ultra o supra terrenos.

En la tradición que nos antecede, la de Conquista y dominación española, los cronistas hacían ya asociaciones con el agua (en clara analogía con el diluvio universal cristiano) como ente castigador, y luego como ente purificador, en donde -como lo señala Guamán Poma de Ayala o Pedro Cieza de León- a través de un diluvio se va excomulgando y aniquilando a los “malos” individuos de estas tierras, lo que produciría la aparición de los nuevos y verdaderos pobladores de la zona. Ello justificaba también la dominación española, cuya función consistía en mantener el orden y la moralidad en el mundo indígena, según su prédica.

Alejandro Ortiz Rescaniere -discípulo de José María Arguedas- publica *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*, en donde, como el subtítulo infiere, busca la representación de lo indígena a través de la inclusión de mitos antiguos y modernos de varias regiones del Perú, en clara intención de otorgarle una unidad espacial y profundidad histórica a la cultura andina, tratando de mantener en vigencia el imaginario mítico en su conformación de lo social dentro de los nuevos escenarios culturales.

El agua aquí, y como ocurre en los antecedentes citados, desempeña un rol plural, como transcurre en “El pueblo sumergido”, en donde el agua es correctivo a los excesos de un pueblo: se castiga a toda una aldea en función a la negación de ayuda a un anciano (el cual resultó ser un dios) y su sometimiento a los placeres terrenales (en una clara referencia al “Sodoma y Gomorra” de la Biblia, ciudad que es castigada al estar



dominada por el pecado, aunque aquí el objeto castigador es el fuego), por lo que “la floreciente aldea se perdía tragada por verdosas y bullantes aguas” (1973, 62) hasta formar una laguna. La versión del mito avisa que la aparición del anciano se da en el día y que el castigo es en la noche. Aparece, pues, la clásica dicotomía andina día/noche (que hace referencia a los tiempos liminales).

En otros apartados del libro, el agua aparece en su función de elemento corrector, como huaycos o desbordes, productos de algún pecado cometido (“Los dos Amaru y la aparición de los hombres”); o en su función de ubicación de los elementos moduladores, como individuos naturales o sobrenaturales (“El Torito de la piel brillante”), pero siempre es actuante.

Bernabé Condori y Rosalind Gow, en su citado *Kay Pacha*, dan cuenta de diferentes relatos que describen al agua (en un apartado del libro) como “sagradas” y a su vez “peligrosas”, así este elemento se evidencia en la conformación de lagunas que alguna vez sumergieron y destruyeron, como castigo, diversos pueblos.

Vemos entonces que se sigue el mismo tópico anterior: el agua cumple roles como objeto castigador y creador (en el mismo proceso de destrucción) de nuevas sociedades a partir de la sanción contra una infracción ética comunal.

En *Kay Pacha* “muchas lagunas son la morada de espíritus malévolos” (1976, 60) ya que sirven de ubicación y de morada a diversos espíritus o diferentes seres que tienen como característica la impronta del mal; así, Demetrio Roca Wallparimachi alude a lo mismo al ubicar un ser sobrenatural en una manantial en su relación de este ser con la mujer, en analogía directa con el mito de “Kuniraya Viracocha”: “la mujer concibe al hijo de *Phiru* o el *Pujyu* en el instante en que, sin las prendas íntimas, cruza un manantial o una fuente de agua. Ese momento resulta fatal ya que recibe en la matriz el

aliento (*samay*) de este ser invisible” (2005, 245). Puesto que esta mujer se fertiliza con el aliento del *Phiru*, en “Kuniraya...” la mujer se fertiliza al ingerir un fruto germinado por el dios Viracocha, en clara indicación de que los mitos varían en la forma de acuerdo a la zona de su enunciación, pero el tema es inmanente; mientras en uno el agua es lugar de ubicación del ser, en el otro el agua es depositario del cuerpo como escape (Kuniraya se arroja al mar llevando a su hija en brazos).

Lo que se rescata de las enunciaciones concernientes al agua como elemento liminal dentro del libro, es que, “a pesar de todo, el agua que da es sagrada y vivificante, y sin ella la vida no podría seguir. Es a la vez vivificante y mortífera” (*Ibidem*, 61).

Si bien es cierto el agua es generadora de vida al irrigar la tierra, como elemento de formación en el organismo, es también muerte, al representarse como destructora con los huaycos y los ahogamientos que en ella ocurren, por lo que en el imaginario andino es recurrente que se le tome como un elemento místico en la relación del hombre con la naturaleza.

Dentro de la cosmovisión andina los manantiales o puquios son considerados lugares sagrados. Al brotar en los cerros y provenir de las profundidades de la tierra, los manantiales conectan al uku pacha o mundo subterráneo con el kay pacha o mundo de aquí. En cambio en la cultura occidental moderna, el agua es un mero objeto físico-químico. En estas condiciones el agua se aprecia sólo como un medio de subsistencia, como un factor de producción, como un recurso que está ahí para ser usado en beneficio del hombre.

Para los pueblos andinos en cambio, el agua es mucho más que sólo un recurso hídrico. Las referencias críticas sobre este “elemento” (de subsistencia y de cambio) parten en la ubicación hidrológica, geográfica y topográfica como factor en la

preservación del ambiente andino; parten también -he allí lo rescatable en nuestro estudio- de la ubicación mítica, liminal, valorativa del imaginario andino. Es decir, los estudios aparecidos sobre el agua en el mundo andino generan una lectura de doble vía: como recurso y como mito.

En *Allpanchis* (1986), revista dedicada a exponer la historia, situación socioeconómica, y las expresiones culturales y religiosas del mundo andino, nos encontramos con estudios sobre “Antigüedad y actualidad del riego en los andes”, donde, en primera instancia, la preferencia es el recurso en función del riego y su distribución en el mundo comunitario andino, en el que el agua se encuentra íntimamente unida a los otros componentes de la naturaleza. Por ello que se estudia su preservación, modos de repartimiento, dosificación y construcción de canales. Pero, en segunda instancia, hay una relación del agua en su función mítica y festiva en el mundo andino; en este caso predominan las fiestas que para ella se realizan, su descripción como dadora de vida, y la integración de los seres vivos en su articulación con la naturaleza y la sociedad.

Es en esta segunda perspectiva que Efraín Cáceres propone en su artículo “El agua como fuente de vida. Traslación y escape en los mitos andinos”, la situación del mito en la cosmogonía andina, donde el agua es un elemento modulador que sirve como fuente de vida, de translación y de escape. Así,

el origen es omnipresente y estará con nosotros en el porvenir. El paso del tiempo no es especialmente importante, porque siempre está presente; lo esencial y fundamental es el comienzo de las cosas. El espacio y el tiempo simbólicos son, por lo tanto, comienzos en un futuro constante (1986, 106).

Es decir que el mito tiene un tiempo cíclico, y sus elementos son representativos en cada etapa de su realización.

Lo interesante del artículo citado, es la conclusión a la que llega el autor después del análisis de dos relatos, que tienen como eje modulador al agua:

Los discursos míticos, que varían según las circunstancias, muestran una estructura común básica, por lo que las fuentes actuales e históricas del mundo andino a consultarse deben ser largamente mayores que las logradas. Esto permitirá una verdadera reinterpretación de los mitos y de la visión y conciencia del hombre andino (*Ibidem*, 120).

Esto se plantea desde la función modeladora del mito, donde los sucesos varían de acuerdo a la interacción del espacio y de los sujetos (como el caso familiar de nuestro testor), pero el argumento es inherente a toda una tradición que contenga los aspectos de lo real maravilloso (espacio, sujeto e historia en su filiación antropológica de lo insólito, es decir de lo exuberante, de lo fantástico plasmado en lo literario documental), por lo que el pensamiento y la conformación de la identidad andina mítica a partir del reconocimiento de los mitos o relatos orales es un proceso latente y verificable dentro de los nuevos postulados transculturales. Es aquí donde podemos notar que la racionalidad andina, según este supuesto, vendría a ser de carácter místico e implicaría una comprensión del hombre por sí mismo, confluyendo con la naturaleza que lo rodea, y no de manera individual, sino como parte de una colectividad.

Tradicionalmente se entendió a la racionalidad como contraposición y desconocimiento de un sistema de creencias frente a otras, desvalorando a aquellas que representaban a culturas subordinadas o sometidas bajo la tutela de los Estados más poderosos; siendo por tanto irracional todo lo que se encontraba fuera de lo que era aceptado y justificado a través de la razón hegemónica, considerada como instrumento

principal para llegar a la "verdad", y vincularse y explicar la realidad y dar las justificaciones del orden social. Sin embargo, una de las formas de organización a través de la cual se expresa la racionalidad andina (diferente o contrapuesta a la realidad hegemónica) son las comunidades campesinas, que históricamente conforman un cuerpo importante en la conservación cultural de los pueblos del ande peruano, principalmente, y de formas de control social que han significado y significan la vigencia de un orden social determinado, aunque, en muchos casos, cada una de estas comunidades presentan características que las hacen particulares.

### **3.2 Relato 1: Mujer de Negro: Edición / Interpretación.**

*Allá en la Sierra hay la costumbre de levantarse a las cuatro de la mañana, ¡cuatro de la mañana! ¡sí! Se acuestan pues a las siete, ocho de la noche y se levantan temprano porque las chacras, los ganados no se encuentran cerca sino lejos, muy lejos, ¡kilómetros! Hay que ir a un cerro, bajar otro, una quebrada, subir, etcétera. Entonces, le sucedió a mi abuela lo siguiente: en la chacra maizal donde siembra toda la comunidad de Jollana (de la que somos nosotros), hay un lugar cercado que va hacia un barranco, es una quebrada pero que tiene agua y es el lugar preferido para sembrar maíz por toda la comunidad. Entonces, una mañana se levanta, porque allá se levanta la gente con el canto del gallo..., bueno eso era antes. Se levanta con el canto del gallo y hacía una luna... Ella pensando que eran la cinco de la mañana, por lo menos, se apresuró; y salió de la casa con su respectivo equipaje, por ejemplo su lampita, su lliqlla que es una manta donde ahí se pone lo que hay que llevar como por ejemplo queso, hay que llevar su cancha para desayunarse. Así preparó todo y se fue. Pero del pueblo sale una avenida larga que va a dar a un lugar que se llama Cercopunco, es un*

*lugar donde hay un portón grande. En caso, por ejemplo, de cosecha o de rastrojo se utiliza el portón; pero cuando no, cuando se va así una sola persona... dos, hay otro: un caminito que hay que traspasar un cerco. Entonces vio a una señora de negro. Mi abuela Eusebia, comenzó a caminar ¡rápido! para darle alcance y no la alcanzaba; siempre se mantenía a esa distancia. Decía “¿qué raro?” y comenzó a acelerar el paso... ¡nada! Cuando se agacha, la señora no estaba caminando sino en el aire. Entonces mi abuelita, que tenía coraje, dijo: “¡La voy a alcanzar!” y ¡No pudo alcanzarla! Traspuso el cerco.*

*Trató de alcanzar y ¡ya la mujer de negro estaba más allá! Pero se encontró con una pequeña acequia y no podía cruzar, “la de negro”; entonces ahí se dio cuenta mi abuela de que era un espíritu, que allá les decimos alma, ¡se le dice alma allá!*

### **Análisis del relato.**

Al inicio del relato el testor identifica dos realidades disímiles (la de la capital y la del ande), mediante la frase “Allá en la sierra”, lo que muestra una mirada melancólica hacia su terruño. El término “costumbre”, manifestado a continuación, revela la rutina de la cual participaba su abuela dentro del pueblo, lo cual se hace notorio con las exclamaciones acerca de los horarios de dormir y levantarse en cuanto que estos actos se relacionan con las vivencias laborales y sociales. Esto diferencia la situación entre ambos lugares (el ande en contraste con la población capitalina), además de causar asombro y/o interés en el gestor (y en el lector de los relatos) en cuanto al conocimiento del modo de vida de su pueblo. Por ello nos manifiesta los usos y costumbres que se generan en su población, a modo de fundar esa identidad que los identifica y

presentarnos un marco teórico del concepto cultural, sea tradicionista o mítica. Justamente, es en la identidad cultural mítica donde el testor expresa los sucesos sobrenaturales ocurridos en su seno familiar, es decir, la confrontación de ese “bulto” con la niña, como analizaremos a continuación.

En el relato, el “bulto negro” aparece en medio del camino por donde, como relata el señor Gutiérrez, iba su abuela a cumplir con sus labores agrícolas. Esta mujer, como más tarde sería identificado ese “bulto”, se mueve flotando de manera rápida, y al llegar a una acequia no puede cruzarla.

Al ser calificado como “bulto” se nos indica que no tenía forma definida (al menos a cierta distancia). Si flota no pertenecería al mundo de los seres vivos (por lo tanto es un alma en pena, un “condenado”) pues la fuerza de gravedad no le afecta. El color negro de sus vestiduras revelaría que posee características maléficas, pues, recordemos, este color, llamado Yana en quechua, es especialmente nefasto y simboliza muy a menudo la muerte. Evidentemente está asociado con los espíritus más temibles. Con respecto a las cualidades asignadas a este tono en particular, ya desde las crónicas se relataban pasajes en los cuales interviene como símbolo ritual de luto, por ejemplo en el mes de enero, en el mes de la pleitesía. Así Guamán Poma de Ayala indica:

Ayunos y penitencias que hazían quaresma en el mes de la penitencia, enero, Camay Quilla [mes del descanso]: Hazían esta dicha penitencia, huntado las caras con negro, ynbijados todos hombres y mugeres con nununya [colorante] y quichimcha [hollín] sobre ello. Todos llorando y cubierto de luto, ahollando y dando gemidos y bozes y haciendo llanto y diziendo: “Quilla mama” [madre luna]. (1993, 287)

Por ello asumimos, como manifestaba el cronista, que el color negro resume la idea del luto andino. Deducimos, entonces, que el “bulto” o la “Mujer de negro” representaba

luto o pecado (es decir sin estado de gracia como consecuencia de haber roto el equilibrio moral del mundo andino), es por eso que huye al contacto humano<sup>35</sup>.

En cuanto al concepto que se maneja sobre la gama de colores utilizados por la religión católica (que se asume en el mundo andino a través del sincretismo), el Papa Inocencio III, establece de manera oficial cinco colores considerados litúrgicos (Josep Urdeix: 2006)<sup>36</sup>. A cada uno de estos se le atribuyen características especiales para ser

---

<sup>35</sup> En posterior sesión con el señor Gutiérrez, este nos aclara que la mujer de negro ante la imposibilidad de cruzar la acequia desaparece “sin dejar el menor rastro de su presencia”.

<sup>36</sup> El Papa Inocencio III (1198-1216) fue el que esbozó el uso de los colores litúrgicos que se utilizan actualmente en las celebraciones de la Iglesia Católica. Este Papa basó su simbolismo a partir de las interpretaciones alegóricas de los colores y las flores mencionados en las Sagradas Escrituras, especialmente en el libro del *Cantar de los Cantares*, donde los colores juegan un importante papel en toda la narración. Las recomendaciones de Inocencio se hicieron oficiales en el año 1570, durante el pontificado de Pío V. Estos colores fueron:

**Blanco.**- Se viste en solemnidades y fiestas del Señor y de la Virgen María, para santos que no son mártires, en tiempos de Navidad y Pascua y en ceremonias específicas como las nupciales, bautismales, etc. Significa pureza, inocencia, gozo.

**Rojo.**- Evoca el color de la sangre y del fuego, conlleva sacrificio. Se utiliza en las celebraciones de Pentecostés (celebración del quincuagésimo día después del Domingo de Resurrección, dándose con esto fin a la Pascua), Domingo de Ramos, Viernes Santo, Misas votivas del Espíritu Santo, de la Preciosísima Sangre y de la Pasión del Señor, en fiestas de los Apóstoles, Evangelistas y en las celebraciones de los santos mártires.

**Verde.**- Simboliza la esperanza, los bienes que vendrán, el deseo de vida eterna. Es el color propio del Año Eclesiástico, se emplea en los Oficios y Santas Misas del Tiempo Ordinario.

**Violeta o morado.**- Es utilizado como señal de humildad y penitencia, y a veces de dolor. Se usa en tiempo de Adviento, de Cuaresma y de Septuagésima; así como en los Oficios y Santas Misas de difuntos.

**Negro.**- Color de duelo que se reserva para las misas en honor a los fallecidos. Puede usarse el Día de Todos los Fieles Difuntos (2 de noviembre), en los funerales, Misas de réquiem y el Viernes Santo.

Podemos observar que la diversidad de colores en las vestiduras tendría como finalidad la de expresar, con mayor eficacia, las características de los misterios de la fe que se celebran, así como el sentido progresivo de la vida cristiana a lo largo del año litúrgico.

En el mundo andino, siguiendo a Hernán Camacho Romano y Claudia Guzmán Revollo (2006), los colores tienen su significado y su relación con los principios masculino y femenino:

**Blanco.**- Llamado Yurak en quechua, es de carácter “femenino”. Se trata de un símbolo de fertilidad y abundancia en relación con lo agrícola y asociado, por lo tanto, a la tierra y al agua. Ejemplo de esto es que durante las siembras y cosechas se tiene por costumbre plantar en el centro de las chacras mástiles con una bandera blanca, estos quedan allí todo el tiempo que dura el trabajo, siendo objeto de diversas ofrendas: libaciones de alcohol, hojas de coca y, a veces, lanas de colores. Durante las cosechas son colocadas para ‘agradecer’ a la pachamama por sus beneficios. Durante las siembras es para pedirle que las plantas broten abundantemente y en buenas condiciones.

**Amarillo.**- Khellu en quechua, es asociado con los espíritus de los antepasados y considerado como un principio activo ‘masculino’, por eso se dirigen determinadas ofrendas de este color, en especial lanas, a ellos en particular. En relación con este color tenemos el oro que igualmente es considerado como el metal de estos mismos espíritus.



utilizados en las distintas ceremonias religiosas de esta fe, siendo el color negro (como el caso de nuestro relato) el color simbólico del duelo y de la muerte.

El tiempo en que se produce el hallazgo de este ente es el alba (aproximadamente a las cuatro de la mañana) en donde “hacía una luna” (en palabras textuales del señor Gutiérrez). Por lo tanto podemos advertir que nos encontramos en un tiempo liminal, que en este caso hace referencia a la frontera entre el día y la noche; siendo un “sendero entre dos campos”, linde o sendero límite (que también hace referencia al término limen que se usaba en la Edad Media y se traducía por lumbral y que después se ha convertido en umbral o dintel) que es un estado o procedimiento que existe «entre lo uno y lo otro» de lo cotidiano, más allá de toda normalidad o naturalidad de la conducta ordinaria, es el tiempo que no se encuentra registrado y/o sistematizado por el reloj.

Es un período de encantamiento en el que todo (sucesos o sujetos activos y confrontables dentro de los escenarios míticos) puede hacer frente al periodo de rutina que caracteriza al ámbito en el que nos desarrollamos cotidianamente; considerándose esto como una etapa de exceso: es el lapso de la festividad, de la comparsa, de la discordia, es decir, de lo inusitado, de la singularidad frente a lo habitual. El tiempo

**Rojo.-** Tiene un valor simbólico de sacrificio, implicando la idea de sacrificio sangriento por asociación con el color de la sangre. Esta relacionado tanto con los espíritus de los antepasados como la diosa tierra y constituye una ofrenda particularmente apropiada de algún otro modo ligada con el principio de la vida.

**Verde.-** Khomer en quechua, es el símbolo de la fertilidad. Color ‘femenino’ está en relación con la pachamama como también con el trueno que provoca la lluvia. Las lanas verdes en particular sirven siempre de ofrendas a la pachamama, normalmente en las fiestas que han traído a la fertilidad del suelo y a la lluvia, los responsables indígenas de las comunidades deben llevar ponchos verdes. En cierto modo, es el color litúrgico que concierne la lluvia y la fertilidad.

**Café.-** okkaysaska en quechua, tiene un simbolismo maléfico y está, en cierto modo asimilado a los excrementos. Es asociado con diversos espíritus masculinos. En particular, las lanas cafés son siempre indicativos de propósitos malévolos.

**Violeta.-** kulli en quechua, nos preguntamos hasta que punto su simbolismo no estaría prestado de los españoles. De hecho se lo considera como significativo de grandes sufrimientos cuando, por ejemplo lanas violetas son usadas contra una persona en un acto de magia negra o de brujería.

**Negro.-** yana en quechua, es especialmente nefasto y simboliza muy a menudo la muerte. Al parecer, arrojar el cadáver de un perro negro a la puerta de un enemigo también tiene los mismos efectos maléficos, es que el negro es el color de los demonios

liminal está colmado de dinamismo. Las cualidades de la liminalidad o de los sujetos liminales son forzosamente ambiguas por impersonales, ya que está vinculada usualmente a la muerte, la penumbra, lo irracional, al eclipse de sol o de luna, al crepúsculo, al amanecer o al anochecer.

En este relato el alba indica el nacimiento de un nuevo día, sin embargo la presencia de la luna aún persiste (estamos en dos tiempos y a la vez en ninguno en particular).

Los hechos más resaltantes en esta historia son dos:

**1.-** El alma no persigue ni resulta amenazante para la vida de su “víctima” (Eusebia, la abuela del señor Gutiérrez), sino que huye de la presencia humana: aceleraba el paso cada vez que buscaban alcanzarla. Por lo tanto se deduce que este ente no gozaría de una caracterización netamente maléfica (o no quería revelarse en pecado) debido a esta circunstancia y a la falta de temor por parte de esta niña, que podría entenderse más por curiosidad.

**2.-** El impedimento que tiene esta “mujer de negro” para cruzar la acequia.

El ciclo del agua desempeña un papel importante en el contacto social que se realiza en cada comunidad andina. En estas, las relaciones se definen por la complementariedad y la reciprocidad. La primera propone que los organismos requieren unos de otros para realizarse, y la condición para lograrla es preservar una buena relación entre estos (seres vivos). La segunda determina que en todas las relaciones debe prevalecer algún modo de retribución, de asistencia equitativa, pues no es posible

utilizar o beneficiarse de algo sin devolver nada a cambio. En este sentido, los ritos como el de “La Fiesta del Agua”<sup>37</sup> han conservado su validez porque están asociados a la productividad agraria, y fortalecen la unión del grupo social. En los Andes, la cosmovisión o manera que tienen los pueblos de concebir el mundo, considera al agua como una Huaca; es decir, como un ser con gran poderío que por su sabiduría y fuerza posibilita la vida, pero que también demanda del apoyo del ser humano para existir, originando esta forma el concepto de reciprocidad.

Hay que tener en cuenta el significado del agua en otras culturas<sup>38</sup> y en la Biblia, donde siempre aparece relacionada con la vida, la limpieza, la pureza, la renovación de la vida y el renacer, la desaparición de la vida pasada y el surgimiento de la nueva. Aquí el agua puede ser representada como elemento purificador, pues en la tradición Judeo-Cristiana, donde ésta es utilizada para realizar bautizos. Este rito, simboliza que el bautismo por inmersión representa el término de una etapa marcada por el mal (la muerte a la antigua vida de pecado) para llegar a una etapa de salvación (el renacer a una vida nueva, así como la purificación del pecado original). Por lo tanto, al ser el agua el medio conductor por el cual se purifica el alma (y la existencia) es entendible la concepción de la imposibilidad de un alma condenada a tocarla.

---

<sup>37</sup> En la actualidad, un ejemplo de esta, es la llamada “champería” que se realiza entre los meses de diciembre a marzo en poblados como en el de San Pedro de Casta, provincia de Huarochirí (ubicada en la parte central y oriental del departamento de Lima), que consiste en la limpieza física y espiritual de los canales de irrigación (acequias), con el objetivo de presentar honores a los divinos “dueños del agua” y, a la vez, purificar el elemento vital para la agricultura del lugar.

<sup>38</sup> Las características físicas y estéticas del agua le confieren un contenido mítico-religioso particular. El agua siempre está en movimiento, modificando su forma, color y cantidad, por lo que en toda ocasión ha jugado un rol trascendental en los mitos y rituales religiosos en nuestro planeta.

### 3.3 Relato 2: Alma que cruza acequia: Edición / Interpretación.

*Al padre de mi abuela Eusebia ¡le sucedió un caso parecido! Este señor, mi bisabuelo, iba allá a las alturas también a ver el ganado de madrugada, y vio un bulto que no podía cruzar la acequia. Entonces él, ¡un tipo de raza!, se acerca y le dice: “venga yo lo voy a ayudar”. En efecto, el supuesto hombre le da la mano y estaba ¡heladísimo como hielo! Pero él no se amilanó, de todas maneras le dio la mano para hacerlo cruzar la acequia, y ¡no hubo ni peso ni nada, pues como un airecito nomás! Así lo hizo cruzar y después le dijo “gracias”.*

#### **Análisis del relato.**

El relato es producto del encuentro entre el bisabuelo del Testor (padre biológico de Eusebia, abuela del señor Gutiérrez a quien hacíamos referencia en el relato “Mujer de negro”) y un condenado. Este “bulto”, vestido con la ropa típica de los varones indígenas de la zona de Oyolo<sup>39</sup>, no puede cruzar la acequia por lo que el bisabuelo se ofrece para ayudarlo. El alma acepta, cruza, agradece y se va.

Este caso en particular, a pesar de compartir el tema de la condenación, es distinto al anterior relato. Si bien se presenta, también, en la madrugada, es decir en un tiempo liminal, ya no tiene por personaje humano a una niña sino a un hombre adulto. La concepción de “bulto” permanece, por tanto, como ente sin forma definida. Sin embargo, con la narración, se aclara que el alma era la de un hombre. Otro punto

---

<sup>39</sup> En una repregunta que hicimos al señor Gutiérrez en una sesión posterior a la que originó esta transcripción, el Testor aclara que el color de este bulto, es decir el color de la ropa que llevaría este condenado, sería la típica de la zona. Detalle que se tomará en cuenta para nuestra investigación.

resaltante es el hecho de que este ser vestía con los colores de la zona, donde, al menos por un momento, se le puede confundir con cualquier individuo (vivo) del pueblo. El colorido del ropaje contrasta con el atuendo negro con que vestía el sujeto del primer relato enunciado por el señor Gutiérrez. Aquí se establece una diferenciación en cuanto al concepto de color e infracción dentro del mundo andino: el color negro denota maldad o por lo menos vergüenza ante el sujeto vivo, por ello huye a su contacto; mas lo multicolor (relacionado a los matices propios de la naturaleza) refleja un grado de cercanía o de “paisanazgo”<sup>40</sup>, puesto que el alma se deja ayudar por el individuo vivo. Nótese que este es un sujeto masculino adulto, por lo que no se estaría refiriendo a alguna persona que en vida fuese bautizado en la fe católica, ya que refleja un grado de pureza frente al concepto occidental de pecado. Al parecer la omisión (o ignorancia) de este sacramento significa la condenación del alma desde una perspectiva cristiana. Pero la pena, culpa o arrastre de sus “pecados” no necesariamente se reflejan a través del color de sus vestidos, puesto que en el mundo del ande, el concepto occidental de pecado no lo es tal -en el mundo andino lo que se observa es un “sentimiento de culpa” frente a la fractura de la reciprocidad social-, por tanto el uso de la vestimenta no lleva un orden religioso ni secular que denote culpabilidad o penar. El ropaje denota identificación con el lugar donde se desarrollan las acciones, es decir, la vestimenta (el color y los detalles de la misma) en el mundo del ande nos permite situar a los individuos sociales por sectores culturales étnicos.

La conexión que se realiza entre el inframundo, a través de este condenado, y el mundo terrenal, con la presencia del hombre, se da al juntar las manos entre el

---

<sup>40</sup> Entendamos el concepto de **paisanazgo** como un encuentro recíproco realizado entre dos sujetos oriundos de un mismo pueblo, con el propósito de reafirmar lazos de amistad o reconciliar sus divergencias. Es decir, este contacto los identifica y los ubica en un mismo espacio natural (comunidad).

condenado con el hombre que lo ayuda a pasar, asentando este hecho de manera voluntaria. Esto nos remite al concepto de reciprocidad entre los individuos sociales (en el plano terreno y ultra terreno) donde el muerto (“condenado”) dice gracias, y al hacerlo se conecta como vivo al extender su reciprocidad y, por lo tanto, reanuda el orden social, moral del mundo andino; es decir, da curso a una complementariedad que expresa una “justicia” de alcance cósmico, integrando de modo equilibrado y armonioso la diversidad óptica, cósmica y circunstancial. El nexo está dado, a tal punto, que es gracias a esta reciprocidad (juntar las manos) que el alma logra cruzar la acequia. No existe indicios de pecado o sentimiento de culpa: es un sujeto que busca su paso hacia el otro lado, y como no implica pecado o terror al otro individuo, puede cruzar la acequia con la ayuda de este ser vivo. Entonces, el ser humano sirve de puente entre el mundo de arriba y el de abajo, entre el HANAQ PACHA y el UKU PACHA:

HANAQ PACHA -----→ ***DIOS***

KAY PACHA -----→ ***HOMBRE***

UKU PACHA -----→ ***CONDENADO***



**CONEXIÓN**

### 3.4 Relato 3: Duende: Edición / Interpretación.

*En mi pueblo baja una pequeña acequia y cruza el caminito. Recuerda mi abuela materna que iba con su hermana y que ella tenía más o menos sus diez años y su hermana nueve. Resulta que eran las seis de la tarde, más o menos, cuando pasa el kis-kis, que es algo así parecido como una avecilla que va volando al lado de uno cuando son las seis de la tarde, a mí me pasó muchas veces, ya fuera del pueblo. Va pasando kis-kis-kis, entonces uno ya sabe que son las seis de la tarde o más y ¡hay que correr hacia el pueblo!*

*Dicen que mi abuela, cuando era chiquita, con su hermanita venían a esa hora para llegar al pueblo viniendo de la chacra, y cuando eso que iban a cruzar la pequeña acequia, sienten que les tiran unas arenillas, piedrecillas; como habían bastantes montículos no sabían de donde venían. Y entonces miraron arriba y vieron a un niño blanquito: blanco, rubio, coloradito el muchacho, desnudo. Entonces, ellas, ya molestas de tanto que les tiraba, se reía, bajaba, subía; empezaron a tirarle piedras. Y el chiquillo, para mí que era un duende, seguía y ellas decidieron tirarle piedras más grandes. Y así fue como se fue este duende riéndose cuesta arriba como si nada.*

#### **Análisis del relato.**

La narración del niño rubio que se encuentra con la abuela materna del señor Gutiérrez, no dejándolas cruzar, ni a ella ni a su hermana, y por el contrario, les interrumpe el paso lanzando piedrecillas -lo que hace que ellas reaccionen de la misma forma al defenderse, hasta que “logran” que este ser se retire entre risas, jugueteos y

rápidos desplazamientos-, puede relacionarse con relatos vinculados a la presencia de seres sobrenaturales denominados “duendes”. En la cosmogonía andina, el duende tiene un lugar que se relaciona con poderes de la naturaleza en concordancia con acciones humanas. El duende es un infante dañado, fallecido previamente al bautismo, abandonado o abortado<sup>41</sup>, siendo la antítesis del angelito: niño bautizado muerto<sup>42</sup>.

Otro ser mitológico con el que podemos relacionarlo es el denominado *Ichik Ollko* o *Inchik Olljo*, personaje que vive en lugares con presencia de agua, es decir, como puente-nexo entre el Kay Pacha y el Uku Pacha.

En los relatos donde surge la presencia del Ichik Ollko son característicos dos hechos:

1.-La hora en que se produce, en este caso el atardecer: un tiempo en donde la puerta entre el mundo de arriba y el de abajo se debilita. Nuevamente el tiempo liminal aparece, pues las seis de la tarde es el período fronterizo entre el día y la noche.

2.- La cercanía de una fuente de agua (acequia, puquio, arroyo, manantial) en el momento del encuentro con este ser. Al respecto, Sabino Arroyo Aguilar opina lo siguiente:

---

<sup>41</sup> Sobre los aspectos desvirtuados en la germinación (nacimiento) y culminación (muerte) de un infante, José María Arguedas nos explica que:

El temor religioso católico al sexo, al gran pecado, condiciona la vida de la comunidad rígidamente. La fidelidad conyugal se mantiene de veras absoluta por la autoridad indiscutida de este principio, y las madres solteras son malditas... los hijos de las madres solteras son hijos sin padres, aún cuando el padre quiera atreverse -y en este caso es rarísimo- a reconocerlos (1974, 215).

<sup>42</sup> Cuando en sesiones posteriores a la transcripción de este relato el señor Gutiérrez fue preguntado por este ente y su origen, él dio como explicación el hecho de que en su pueblo los abortos cometidos por madres solteras son frecuentes, aunque no se hable mucho de esto. Y siguiendo con las repreguntas sobre el porqué de este personaje con características de raza blanca (blanco, rubio, coloradito...), nos explicó que este ente pudo ser el producto de una violación (Hombre blanco – Mujer indígena), y debido a esto, un niño no querido y tampoco recordado, concluyendo en un posterior aborto.



La tradición religiosa prehispánica, donde los puquios, lagos y el mar son identificados como paqarinas de los pueblos o las fuentes de vida, de donde surgieron los dioses o los héroes culturales se transformaron (se encantaron) para bien de los pueblos, trascendiendo en el tiempo social (mitos de origen) (2003, 144).

Es en estos puquios donde se desarrolla la aparición, conexión y/o impedimento de cruce de los seres reseñados, tales como el “duende”<sup>43</sup>.

Daniel Cossíos en su *Breve Bestiario Peruano* hace referencia a este ser:

Entre los varios seres de la cordillera que los conquistadores y cronistas dieron en llamar duendes debido a su forma humana y pequeño tamaño, el Inchik Olljo es uno de los más conocidos. Del tamaño de un niño pequeño, mora en manantiales, cataratas y ríos, desde donde suele asustar a las personas y malograr las ruedas de los molinos. No todos los actos del Inchik Olljo son tan poco dañinos. Es también conocido por atraer a los niños al son de un tamborcillo convirtiéndolos luego a su especie. Puede, asimismo, causar abortos y diversas enfermedades, para lo cual se vale de un arco iris que despliega sobre su víctima. Suele ser descrito con una sedosa cabellera de color blanca, roja o amarilla, grandes ojos y ágiles movimientos (2004, 49).

Otro hecho interesante es la presentación del Kis-Kis. Esta avecilla que se manifiesta a las seis de la tarde como advertencia para los caminantes, anunciando que pronto oscurecerá, lo que resulta peligroso para el sujeto, pues se encontraría a merced de las amenazas provenientes “de este y del otro mundo”.

Este relato evidencia una exposición de los acontecimientos: el ánima, en este caso el “Duende”, consigue nuevos sujetos-objetos (la abuela y su hermana) en su juego ultraterreno (mediados por el elemento agua, que lo conecta entre los dos mundos: el de

---

<sup>43</sup> Guamán Poma de Ayala, al describir la vida preincaica de los Wari Wira Qucha Runa enumera animales, hombres y presencias, apareciendo serpientes, hombres salvajes, ojitos de agua, tigres, leones, zorros, osos, venados y duendes, llamados hap'í ñuñu, que se traduce como: espíritu que agarra.

arriba y el de abajo). Este “Duende” es un ser sin concepción de pecado -aunque se le configure como maléfico por el juego amenazante que establece-, por ello es que se le logra ubicar dentro del agua, sin que esta lo limite o lo purifique, muy por el contrario, es en ella (en los ríos, los puquios, y en los tiempos liminales) donde se dan estas apariciones, las cuales se advierten con el canto del Kis-Kis. También con el canto de otras aves, como el Tuco – Shusheda, se puede vislumbrar la aparición de algún ánima o el fallecimiento de alguien cercano; estas aves son mensajeras de la muerte y su canto es un aviso de mal agüero. Se observa, además, un tiempo definido para la cancelación de los efectos naturales (como volver tranquilamente al pueblo luego de trabajar en la chacra) después de dicho canto, pues aparece el “Duende” y les impide el libre tránsito, guiándolas en su juego de atraerlas a su espacio. Aunque no se deduce cuál era la intención final del “Duende”, por otras narraciones sabemos que estos entes, en su mayoría, convierten a sus víctimas en seres de su misma condición.

Hay otro dato importante en el relato (y que se repite en los demás). El testor se incluye dentro del mundo representado. Es decir, asume como verdad los relatos pues de una u otra forma fue parte de los mismos.

## **CAPÍTULO IV:**

**TRADICIÓN Y MODERNIDAD.  
EL TESTOR: PERSPECTIVA MESTIZA DEL  
DISCURSO.**

En la actualidad, el discurso que moviliza a las sociedades modernas parte de lo planteado en los constructos de la herencia de la biculturalidad (lo quechua y lo occidental representado en el discurso de la transculturación), que es deliberado en el pensamiento mestizo. No obstante en nuestro caso es el Misti quien articula esta biculturalidad, pues en su discurso lo que busca es indagar, recuperar, formular y reimplantar una noción de identidad nacional, donde los imaginarios tradicionales posean algún tipo de significación, pero, justamente, esta significación se da en el plano de la simbología representada en el folclor y de su mantenimiento en la memoria. Es decir, el sujeto mestizo transcultural (el Misti en algunos casos) sabe que los imaginarios se deben restablecer en el plano de la tradición y el folclor como una recuperación de la identidad nacional (en un orden selectivo), pues al ser la sociedad modernizada o deformada en sus espacios y en sus mentalidades andinas, la tradición se entronca en la mentalidad viva. Serge Gruzinski, por lo tanto, sobre este aspecto evidencia que:

los mestizajes son un resultado de “la lucha entre la cultura europea colonial y la cultura indígena (...) Los elementos opuestos de las culturas en contacto tienden a excluirse mutuamente, se enfrentan y se oponen unos a otros; pero, al mismo tiempo, tienden a penetrarse mutuamente, a conjugarse y a identificarse”. Este enfrentamiento es lo que permite la emergencia de una cultura nueva -la cultura mestiza- nacida de la interpretación y de la conjugación de los contrarios (2000, 45).

Como advertimos, la cultura indígena (con sus constructos orales) ya no es el eje medular de los escenarios de la transculturación, pero mantiene su concepción purista

que se articula en la mentalidad del individuo moderno, lo que a su vez llevará a este a formular y celebrar su tradición como parte de un proceso identitario moderno<sup>44</sup>.

Henri Favre nos aclara que “el término de mestizaje no se refiere ya a la amalgama de las razas sino a las mezclas de culturas” (1998, 49), por ello insiste en la aculturación que es el proceso mediante el cual la cultura india y la cultura occidental, que por principio se plantean como complementarias, deben interpenetrarse, intercambiar entre ellas préstamos, y reducir poco a poco sus diferencias, hasta el momento en que forman una sola y misma cultura. A esas dos culturas se les tiene por iguales, al no atribuirse ninguna superioridad de una frente a la otra. Pero ya se sabe que esa igualdad solo se observa en el plano de la propia tradición, al ser modulada por el Misti, pues en el “día a día”, se queda en el plano de las utopías. Además es evidente, como presupone Eduardo Grüner, que hay “‘identidades’ -digamos, la racial, o la sexual en sentido biológico- que son *en su origen* completamente independientes de los procesos económicos o socio-políticos” (1998, 34), pero que, en algunos casos, mantienen una deuda con los aspectos del cambio, al ser estos de orden ideológicos (recordemos los relatos orales que se circunscriben en la relación de marginalidad o de género, o simplemente al ser de corte oral); y que buscan su reorganización y afirmación en el discurso mestizo.

---

<sup>44</sup> El mismo Gruzinski, sobre la creación de una identidad en conflicto, nos aclara que “Mestizaje e hibridación afectan simultáneamente a procesos objetivos, observables en diversas fuentes, y a la conciencia que tienen de ellos los actores del pasado, ya se exprese en las manipulaciones a las que se entregan, en las construcciones que elaboran o en los discursos y condenas que profieren” (*Ibidem*, 63), lo que a su vez permite reordenar los purismos o defectos de la cultura andina en un proceso secular, propio del mestizaje, que permite agruparlos y resemantizarlos bajo la mentalidad moderna, que opera dentro del sujeto Mestizo (como es el caso de nuestro testor) que busca recuperar y reafirmar su identidad a tantos procesos que cambian los escenarios y las mentalidades; por ello se expone el discurso bicultural, pues al estar entroncado entre lo occidental y lo quechua, el discurso que proponga reafirmará la tradición en una sociedad moderna heterogénea, propia de la transculturación.

#### 4.1 Perspectiva del Testor

La función del testor proviene de la recreación particular de todo su universo mítico maravilloso. En nuestro caso esa recreación surge de la articulación de un discurso mágico familiar, donde el testor nos revela algunos tópicos que se circunscriben a lo largo de toda una tradición de relatos orales pero que reflejan lo real maravilloso de las etnias donde se dieron dichos discursos (entendiendo lo real maravilloso a partir de la identificación de un discurso fantástico, desde nuestra óptica moderna que se vuelve real al ser enunciada). Es decir que por más que el discurso o los relatos pertenezcan a una tradición familiar, estos mantienen nexos elementales o tópicos recurrentes que son rastreables dentro del imaginario mítico andino, puesto que la articulación maravillosa de los relatos orales servían para dar un grado de realismo a sucesos que eran inexplicables en el espacio y en las mentalidades de los sujetos tradicionales. Víctor Vich, en alusión directa a los postulados de Alberto Escobar, y en alusión a lo que venimos exponiendo, nos dice que:

si el psicoanálisis lacaniano ha explicado que la constitución del sujeto remite directamente a la necesidad de ser nombrado por un agente externo; vale decir, si el sujeto para convertirse en tal necesita de una garantía que no emane de sí mismo, podemos decir que en los Andes peruanos no sólo la “sociedad humana” si no también la “naturaleza” cumple un rol altamente interpelativo en tanto ella y los hombres conviven dentro de complejas interacciones e intercambios. Como en la mayoría de comunidades rurales del mundo, en los Andes, la naturaleza es integrada al mundo social y comparte infinidad de características con los hombres pues ahí el universo es concebido como un ente viviente en el que la separación entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y dioses no es modernamente dicotómica... Se ha dicho, por ejemplo, que en los Andes nos encontramos ante una manera diferente de experimentar lo biológico y lo material pues para

los campesinos la vida es una cuestión ecológica y no el indiscriminado saqueo de una salvaje competencia (2002, 41).

Por ello, al ser nuestro testor un sujeto medianamente letrado, sus relatos (que analizamos bajo los constructos de los estudios de género y su filiación socio-cultural en base a la representación de los relatos orales) nos permiten ver tangencialmente que el sentido de verismo a lo mágico-mítico-maravilloso (en palabras modernas: lo desconocido) se mantiene, aunque para dar una mayor connotación a los eventos propios de una familia; lo que, para el testor, revela un orden secular o divino que representa “los anales de Oyolo” en su función de rescate de ese orden que tanto argumentaba Vich. Es decir, la función que establece el testor -al ser este considerado como Misti por modular su discurso bicultural andino en una función sincrética que refleja y resemantiza los relatos orales- es la de rescatar los sucesos de su pueblo a través de los sucesos familiares, pero que se articulan dentro de toda la tradición mítica andina.

No podemos cuestionar que la construcción del pensamiento andino en el mundo moderno, propio de los mecanismos de la cultura de masas, se debe al discurso bicultural andino (propuesto por los sujetos letrados o medianamente letrados andinos) que busca construir una identidad que refleje los espacios tradicionales en su exposición paulatina dentro de los escenarios actuales. Asimismo, Fredric Jameson nos refiere que:

La cultura, entonces, debe verse siempre como un vehículo o un medio por el cual se negocia la relación entre los grupos. Si no se está atento y se la desenmascara siempre como una idea del Otro, se perpetúan las ilusiones ópticas y el falso objetivismo de esta compleja relación histórica (por ende, la objeciones que se han hecho a los seudoconceptos como “sociedad” son aún más validas en este caso, en el que se puede rastrear su origen en la lucha de grupos) (1998, 103)

Por ello, la formación de la cultura de masas, reseñada por los procesos migratorios, de masificación e hibridez mental y social, permiten la negociación entre culturas, por ser resultados de un compendio tradicional entroncado con la modernidad. Lógicamente, este proyecto de identidad, en algunos casos, no es emocional sino racionalmente selectivo, pues no genera un orden total, sino una selección particularista y maniquea (propia de los polos gobernantes de la nación)<sup>45</sup>, y sujetos como el testor pretenden darnos esa *otra* historia, la marginal, la no conocida sino a través de actos de recopilación que generan un nuevo orden y manifiesten diferentes tipos de pensamiento<sup>46</sup>, propios de la participación sentimentalista de la ideología y del terruño<sup>47</sup>. Hugo Achugar formaliza esta pseudo concepción sentimental de la siguiente forma:

La preservación de la voz del Otro es la preservación de la historia del Otro. Al menos eso es lo que intentan aquellos letrados solidarios que transcriben para el otro la oralidad de su

---

<sup>45</sup> En la creación de una identidad, proceso del mestizaje articulador colonial, pero que deviene en una sectorización moderna, Carlos García-Bedoya Maguiña expone que:

El criollo se apropia antropofágicamente los códigos y los discursos imperiales hegemónicos, pero al propio tiempo hace de ellos una lectura con frecuencia disidente o por lo menos sesgada, se vale de los paradigmas oficiales para articular su propio discurso, para formular sus reivindicaciones y definir su identidad (2000, 59).

<sup>46</sup> Recordemos que nuestro testor se estableció en la ciudad desde muy corta edad, además que estudió y se dedicó a labores de obrero también en la ciudad, y solo regresaba a su pueblo natal en épocas de festividades patronales, propias de la tradición que regían su calendario mítico religioso. Por ello, en la forma de enunciar y articular sus relatos, observamos que su pensamiento pudo modularse en su función de migrante, y podemos deducir que la articulación de su discurso bicultural tiene una intención de rescate de su tradición mágico familiar, puesto que lo emocional lo mueve a configurar lo que dejó a corta edad, para dar paso a la formación de los “anales” de su historia sentimental particular, pero que se alegoriza en los destinos de su tradición pueblerina.

<sup>47</sup> Henri Favre, articula esta concepción de identidad a partir del entañamiento del sujeto con la tierra, con el terruño, lo que a su vez, en el escenario moderno, genera una permanencia en la mentalidad del sujeto mestizo: “La tierra ejerce un poder tal, que unifica las etnias y las razas que la ocupan conjuntamente. Ella les da rasgos comunes, una voluntad única; en una palabra: un carácter nacional” (*Ibidem*, 60). Así, la formulación de la identidad mestiza, si bien tiene la jerarquía de la modernización, no deja de lado la vuelta al orden de la tierra como escenario sentimental y de arraigo de las sociedades tradicionales, y propone una ensoñación, ya sea mental y/o festiva, de los aparatos míticos andinos, que ordenan al individuo dentro de un mundo capitalista.



testimonio. Pero aún cuando se trata de testimonios donde el origen no es estrictamente la oralidad esa preservación se mantiene. Y con esa preservación se responde, de hecho, a una problemática central de nuestro tiempo que incluye las cuestiones del funcionamiento y la representación del sujeto y la voz del Otro, así como la cuestión de la referencialidad (1992, 67).

En el debate de la formación social entre las sociedades recientes y antiguas, propias de una crítica de corte pasadista que revaloriza a la tradición andina popular, no a los individuos generadores de la cultura ni a los sujetos de la modernidad, ante cualquier movimiento que significase cambio en sus niveles tradicionales para dar paso a otra forma de cimentar su mundo, Martín Barbero propone que:

un nacionalismo populista obsesionado con el ``rescate de las raíces`` y la pérdida de la identidad, una identidad a buscar por supuesto en el mundo indígena rural aunque la inmensa mayoría de la población viva ya en la ciudad, pues las masas urbanas nada tendrán que ver con ella, su contaminación cultural y política haría de ellas la negación misma de lo popular (1998, 259).

Y es nuestro mestizo, nuestro testor Misti, quien modula su perspectiva para mantener a la tradición articulada en la formación de los niveles culturales propios del discurso moderno capitalista que devora a la tradición en su desarrollo cultural.

## **CONCLUSIONES**

1. Hemos observado, a través del análisis temático e intertextual, cómo los relatos propios o particulares de un grupo social o familiar, tienen su base en toda una tradición mítico-religiosa popular y/o ancestral (con sus variantes en la forma, pero no en el fondo), lo que evidencia la persistencia de la cultura primigenia (en nuestro caso la andina).
2. Los mitos subsisten en el imaginario de un pueblo (aun con el paso del tiempo y la formación de nuevas sociedades distintas a la de origen), con diferente narración, ubicación e intencionalidad, pero que mantiene viva la conexión con su tradición a través del tema.
3. Las causas de las variantes o transformaciones de un mito (de corte oral) con el paso del tiempo, se manifiestan a través de la *modernización*: en donde confluyen diferentes procesos tanto en el idioma, en el individuo, como en lo social; donde el adoctrinamiento, la transculturación, sincretismo, migración, la formación de nuevas sociedades y nuevas mentalidades son las causas de estas variantes.
4. El sentido mítico que adquiere el agua en estos relatos, es la de establecer la relación existente entre la manifestación o presencia de entes “no humanos” (aparecidos) en un espacio físico (material terrenal) con los sujetos que lo habitan (humanos): situación, confrontación y consumación del encuentro. Por

lo tanto el lazo que se establece entre este elemento y la aparición de seres no humanos funciona como pase, límite o ubicación (puerta y escenario liminal). Hallándose el vínculo que se ejerce entre la presencia de estos seres en un tiempo-espacio liminal, es decir, la manifestación de los mismos en instantes en que para los hombres no está bien definido el momento del día; siendo lo liminal el espacio y tiempo donde se interrelacionan ambos mundos, y se da el fenómeno.

5. No existe una conciencia clara de lo que significa el pecado en el mundo andino, por lo tanto la connotación del mal como elemento del miedo no es indispensable para entender a los “condenados”, ni ubicarlos ni diferenciarlos dentro de algún espacio en común. Pero esta connotación nos sirve en cuanto permite entender la concepción de los elementos modeladores del orden moral, religioso y social de la comunidad a la que pertenecen. Por ello se puede rastrear la subsistencia de este tipo de relatos como correctores (y recreadores) del orden cosmogónico indígena.
  
6. Debido al proceso de transculturación no se puede negar la articulación que establece el sujeto mestizo (por su ascendencia andina formulada en el pensamiento moderno capitalista, propio de la biculturalidad) de los escenarios tradicionales en los escenarios modernos, rescatando y configurando un discurso de doble vía (del indio al blanco, y del blanco al indio, en función de la aculturación desde ambos bandos), donde se otorgue importancia al dominio de los discursos orales o del discurso estético oral (propio de la literatura social)

como factor de verdad de la sociedad a la que se hace referencia, la cual deviene en una deformación de los escenarios tradicionales hasta formar un espacio que represente una nueva identidad social: la mestiza.

7. Tal recreación se debe a la búsqueda de identidad del sujeto mestizo -en nuestro caso: el testor- por el sujeto migrante considerado como Misti. Además esta recreación se manifiesta en un orden selectivo y emocional, debido a la separación física con el espacio familiar y su terruño, lo que conlleva a recrear un orden particular donde su discurso suministre una versión “rigurosa y creíble” de los sucesos que acontecieron en su pueblo, exactamente en su seno familiar.

## APÉNDICE

### RELATO 1: MUJER DE NEGRO

#### Transcripción

*Gestor:* Y eh... y, este, y otros relatos como de... ¿No sé?, ¿Hay otros relatos?

*Testor:* Ah bueno, ya también pudiera ser un, otro relato sucedido a mi abuela. Allá en la Sierra, a mi abuela Eusebia ¿No? Allá en la Sierra hay la costumbre de levantarse a las cuatro de la mañana, ¡cuatro de la mañana! ¡sí! Se acuestan pues a las siete, ocho de la noche y ya pues se levantan temprano porque las chacras, los ganados no se encuentran cerca sino lejos, muy lejos, ¡kilómetros! Hay que ir un cerro, bajar otro, una quebrada, subir, etcétera. Entonces, pero esta vez le sucedió a mi abuela lo siguiente [ ] en la chacra maizal donde todos siembran una comunidad, la comunidad de Jollana, por ejemplo, de la que somos nosotros, tiene un [ ] lugar cercado que va hacia un barranco, un barranco, digo, es una quebrada ¿no?, pero que tiene agua y es el lugar preferido para sembrar maíz por toda la comunidad. Entonces, una mañana se levanta, ella pensó que era pues, porque allá se levanta la gente con ¡El canto del gallo!, bueno eso era antes. Se levanta con el canto del gallo y hacía una luna. Bueno, ella pensando que eran la cinco de la mañana, por lo menos, se apresuró; y sale de la casa con su respectivo este... [ ] equipaje ¿no?, por ejemplo: su lampita, su lliqla: es una manta donde ahí se pone pues lo que se hay que llevar como por ejemplo: queso, hay que llevar su cancha para desayunarse, así fue. Entonces, preparó todo y se fue, se levantó. Pero del pueblo sale una avenida larga que va a dar a un lugar que se llama Cercopunco, o sea, es un lugar donde hay un portón grande ¿no?, en caso, por ejemplo,

de cosecha o de rastrojo se utiliza el portón; pero cuando no, cuando se va así una sola persona, dos, hay otro, un caminito que se hay que trasponer un cerco [ININTELIGIBLE].

Entonces es una avenida grande, ancha ¿no?, y... vio a una señora de negro. Total mi... abuela, Eusebia, comenzó a caminar ¡rápido! Para darle alcance y no la alcanzaba, siempre se mantenía a esa distancia. Entonces decía ¿Qué raro? y comenzó a acelerar este... el paso ¡nada! Cuando se agacha, la señora no estaba caminando sino en el aire. Entonces eh... mi abuelita, tenía coraje y dijo: “¡Lo voy a alcanzar!” y ¡No pudo alcanzarlo! Traspuso el cerco, que digo, y ella también ¡corriendo allá! Traté de alcanzar y ¡ya la mujer de negro estaba más allá! Pero se encontró con una... una pequeña acequia y no podía cruzar, la de negro; entonces ahí se dio cuenta mi abuelo, mi abuela de que era un espíritu, que allá les decimos alma, se le dice alma allá.

*Gestor:* ¿Y por qué no podía cruzar la acequia?

*Testor:* No se sabe. Y te voy a traer a colación otra. Al padre de mi abuela...

## RELATO 2: ALMA QUE CRUZA ACEQUIA

### Transcripción

No se sabe, y te vas a traer a colación otra. A [...] al padre de mi abuela Eusebia le sucedió un caso parecido [...] ¡ya! Este señor, o sea mi bisabuelo [ININTELIGIBLE], este iba dice allá a las alturas, también a ver el ganado de madrugada y vio un bulto que no podía cruzar, pues... la acequia. Entonces, ¡un tipo de raza pues! ¿no? se acerca y le dice: “¡venga yo lo voy a ayudar!” ¿no? [ININTELIGIBLE]. En efecto, eh... el supuesto hombre le da la mano así [EXTIENDE LA MANO EL INFORMANTE] y estaba ¡heladísimo como hielo!, pero el no se... ¿cómo se llama?, ¡se amilanó! de todas maneras le dio la mano para hacerlo cruzar la acequia, y ¡no hubo ni peso ni nada, pues, como un airecito nomás! [ININTELIGIBLE] así lo hizo cruzar y después gracias le dijo ohmm... en quechua pues ¿no?, le dijo [...] bueno no recuerdo bien el quechua como le dijo, pero dijo: “gracias” ¿ya?, gracias dijo...

### RELATO 3: DUENDE

#### Transcripción

En mi pueblo baja una pequeña acequia y cruza el caminito, así como te digo. Recuerda mi abuela materna que iba con su hermana y que ella tenía más o menos sus diez años y su hermana nueve años. Y resulta que eran las seis de la tarde, mas o menos, cuando pasa el kis-kis, que es algo así parecido como una avecilla... ¿no?, que va volando al lado de uno cuando son las seis de la tarde, a mi me paso muchas veces, ¡ya fuera del pueblo! ¿no?... Va pasando kis-kis-kis, entonces uno ya sabe que son las seis de la tarde o más y ya pues... ¡hay que correr hacia el pueblo [ININTELIGIBLE] y bueno! Dicen pues que mi abuela, cuando era chiquita, con su hermanita venían también, mas o menos, a esa hora para llegar al pueblo viniendo de la chacra y cuando eso que iban a cruzar la pequeña acequia, sienten que les tiran unas arenillas, piedrecillas; como habían bastantes montículos no sabían de donde venían. Y entonces miraron arriba y vieron a un niño blanquito: blanco, rubio... ¿no? Coloradito el muchacho, desnudo. Y [...] seguía tirando así [EL TESTOR HACE GESTOS CON LAS MANOS], les impedía cruzar.

Entonces ellas, ya molestas de tanto que les tiraba: se reía, bajaba, subía... así. Total que ellas empezaron a tirarles piedras. Y el chiquillo dicen, para mí que es un duende, que seguía y ellas decidieron tirarles piedras más grandes. Y así fue como se fue este duende riéndose cuesta arriba como si nada. Eso contaron emocionadas y hasta ahora siempre comentamos de eso en la familia.



## **BIBLIOGRAFÍA**

ACHUGAR, Hugo. "Historias paralelas / Historias ejemplares: La Historia y la Voz del Otro". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XVIII - N° 36. Lima-Perú, 2do semestre 1992.

ANSIÓN, Juan. *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Grupo de estudios para el desarrollo. Lima: GREDES, 1987.

ARGUEDAS, José María. "La vida en Bermillo, una comunidad de España". En: *Páginas escogidas* (2da. Edición). Emilio Adolfo Westphalen (ed.). Lima: Editorial Universo S.A., 1974.

ARROYO AGUILAR, Sabino. "La hierogamia cósmica: culto a Lamarqocha y a San Pedro". En: *Revista de Antropología*, N°1. Lima: 2003.

ÁVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción y prólogo de José María Arguedas. México: Siglo veintiuno editores, 1966.

BAJTÍN, Mijail. *Teoría y estética de la novela*. Traducción de Helena S. Kriukova y Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus, 1989.

BARNET, Miguel: "La novela testimonio: socio-literatura" (1969), en: *Canción de Rachel*. Barcelona: Editorial Laia, 1979.

BENJAMIN, Walter. *La obra del arte en la época de la reproductibilidad técnica*. Madrid: Taurus, 1991.

BEVERLY, John. 1992. "Introducción". *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Eds. John Beverley y Hugo Achugar. Lima: Pittsburgh: Latinoamericana, pp. 7-18.

---

*Subalternidad y Representación. Debates en teoría cultural.*  
Traducción de Marlene Beiza y Sergio Villalobos-Ruminott. Madrid: Iberoamericana, 2004.

BIONDI, Juan y ZAPATA, Eduardo. *La palabra permanente. Verba manent, scripta volant: Teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006.

CÁCERES, Efraín. “El agua como fuente de vida: traslación y escape en los mitos andinos”. En: *Allpanchis Phuturinga* N°28, Instituto Pastoral Andino, Cusco, 1986.

CAMACHO ROMANO, Hernán y GUZMÁN REVOLLO, Claudia. “Los colores: símbolos rituales”, en: *XIX Reunión anual de etnología (Anales de la reunión anual de etnología)*. La Paz: Museo nacional de etnografía y folklore. MUSEF, 2006.

CAVERO CARRASCO, Ranulfo. *Los dioses vencidos: una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. UNSCH, Escuela de Posgrado - Centro de Pesquisa en Etnología Indígena, 2001.

CONDORI, Bernabé y GOW, Rosalind. *Kay Pacha*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1976.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* Lima: Editorial Horizonte, 1994

COSSÍOS, Daniel. *Breve bestiario peruano: seres mitológicos*. Lima: Arteidea editores, 2004.

DEGREGORI, Carlos Iván: “Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un nosotros diverso”. En: DEGREGORI, Carlos Iván (ed). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Pontificia universidad católica del Perú. PUCP - Universidad del Pacífico. UP - Instituto de estudios peruanos. IEP, 2000.

DELRAN C., Guido Gerardo. “Una visión de los vencidos. El sentido de la historia según tradiciones campesinas de Paucartambo (Cusco, Perú)”. En: *Allpanchis Phuturinga* N°6, Instituto Pastoral Andino, Cusco, 1974.

FAVRE, Henri. *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo, 1990.

- GARCÍA-BEDOYA MAGUIÑA, Carlos. *La literatura peruana en el período de estabilización colonial*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2000.
- GENETTE, Gérard. *Figuras III*. Traducción de Carlos Manzano. Primera edición, 1989. Barcelona: Editorial Lúmen, 1994.
- GRÜNER, Eduardo. "El retorno de la Teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek". En: Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj. *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Traducción Moira Irigoyen. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo* (Traducción Enrique Folch Gonzáles). Primera edición en Francés 1999. Barcelona: Paidós, 2000.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HERNÁNDEZ, Max; LEMLIJ, Moisés y otros. "Aproximación Psico-Antropológica a los mitos andinos". En: *Bulletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Vol. XIV, N° 3 – 4, Lima, 1985.
- Hijas de Kavillaca: tradición oral de mujeres de Huarochirí*. Lima: Ediciones Flora Tristán - Cendoc Mujer, 2002.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. *Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés*. Universidad de Liverpool. AMERINDIA n°22, 1997.
- IPROGA. "La perspectiva de género en la gestión social del riego". Experiencias del IPROGA. Instituto de Promoción para la Gestión del Agua. Lima (Perú). 1999.
- JAMESON, Fredric. "Sobre los 'Estudios Culturales'". En: Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj. *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Traducción Moira Irigoyen. Buenos Aires: Paidós, 1998.

- LIENHARD, Martín. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988* (Tercera edición, revisada y aumentada). Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- MAMANI, Mauro. “En las fronteras de la Literatura: *Redoble por Rancas*”. En: Escajadillo, Tomás G. (editor). *Scorza*. Lima: Amaru Editores, 2008.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Santafe de Bogotá: convenio Andrés Bello, 1998.
- ONG, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Bogotá: FCE, 1994.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*. Lima: Retablo de Papel ediciones, 1973.
- RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- RANDALL, Margaret. “¿Qué es y cómo se hace un testimonio?”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XVIII - N° 36. Lima-Perú, 2do semestre 1992.
- REIS, Carlos y M. LOPES, Ana María. *Diccionario de Narratología*. Traducción de Ángel Marcos de Dios. Salamanca: Ediciones Colegio de España, 1995.
- ROCA WALLPARIMACHI, Demetrio. *Cultura andina*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Instituto Nacional de Cultura, 2005.
- ROEL MENDIZÁBAL, Pedro. “De Folklore a Culturas Híbridas: Rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros”. En: Degregori, Carlos Iván (ed). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Pontificia universidad católica del Perú. PUCP - Universidad del Pacífico. UP - Instituto de estudios peruanos. IEP, 2000.
- SILVERBLATT, Irene. *Luna, Sol y Brujas: Género y Clases en los Andes prehispánicos y Coloniales*. Cusco: Ediciones del Centro “Bartolomé de las Casas”, Marzo 1990.

TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. México: Siglo Veintiuno editores. 1991.

URDEIX, Josep (Editor). *Los colores litúrgicos*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006.

VERA LEÓN, Antonio. "Hacer Hablar: la transcripción testimonial". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XVIII - N° 36. Lima-Perú, 2do semestre 1992.

VICH, Víctor. *El caníbal es el Otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2002.

ZUMTHOR, Paul. *La letra y la voz: de la literatura medieval*. MADRID: Plaza edición, 1989.